Emil Lucka

URGUT DER MENSCHHEIT

NUNC COGNOSCO EX PARTE

TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

PRESENTED BY

Mrs. Van Snell

Emil Lucka / Urgut der Menschheit

Emil Lucka

Urgut der Menschheit

Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart
Berlin und Leipzig
1924

B82.L7

*

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1924 by Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart
Druck der Deutschen Verlags-Anstalt in Stuttgart
Papier von der Papierfabrik Salach in Salach, Württbg.

Inhalts-Verzeichnis

Vorwort 7

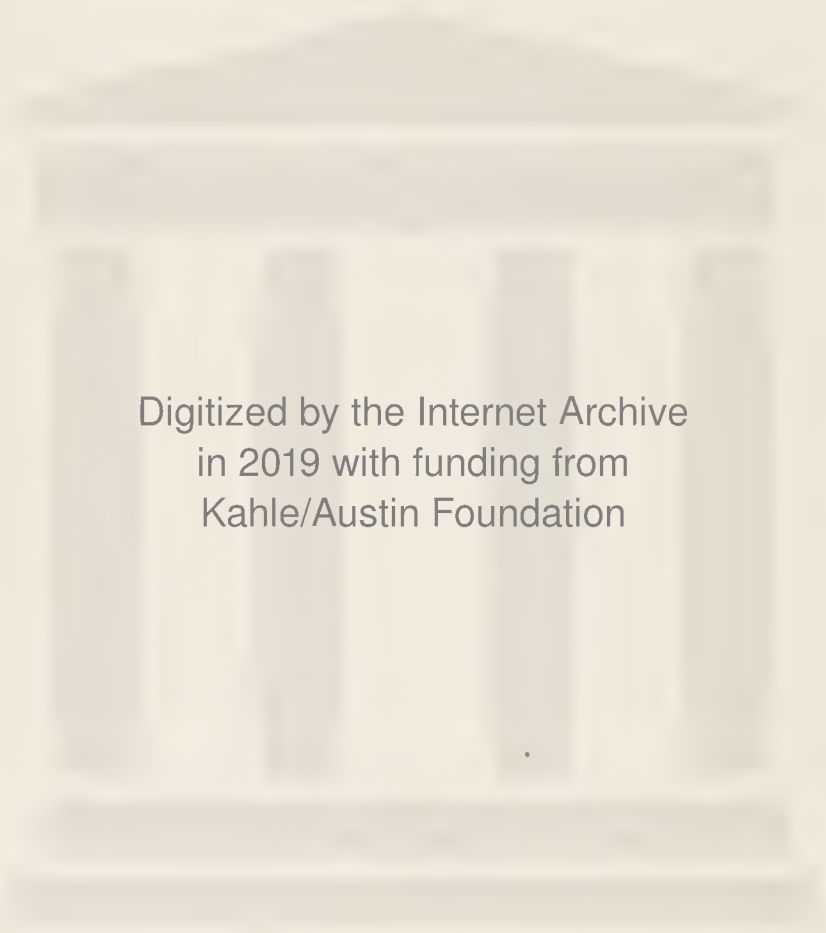
Erster Teil. Die mythische Welt
1. Kapitel. Die Einheit des Lebens 11
2. Kapitel. Die Furcht vor dem Tode 82
3. Kapitel. Der Ring des Blutes und der Seelen 102

Zweiter Teil. Die Entwertung der Welt
1. Kapitel. Die Jenseitswelt der Begriffe 125
2. Kapitel. Der naturfremde Gott 153
3. Kapitel. Religion als Erlösung 185
4. Kapitel. Fortleben des alten Mythos 215
5. Kapitel. Die Tyrannis des Verstandes 237
6. Kapitel. Der Sport 323
7. Kapitel. Der Haß gegen das Gestaltete 342

Dritter Teil. Mensch und Welt
1. Kapitel. Neuer Mythos 367
2. Kapitel. Der Strom der Liebe 382
3. Kapitel. Seele und Landschaft 423
4. Kapitel. Dauer im Strömen 472

Nachwort 513
Nachweise und Anmerkungen 515

142328



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/urgutdermenschhe0000luck

Vorwort

Absicht dieses Buches ist: Nach dem seelischen Urgut der Menschheit zu suchen und zu fragen, was davon heute noch lebendig sein mag — und in welcher Form und Verwandlung es für unser zukünftiges Leben fruchtbar gemacht werden könne.

Der erste Teil entwirft ein Gemälde der mythischen Welt und des mythischen Menschen. Der zweite Teil betrachtet die Mächte, die der lebendigen Welt widerstehen, die anderes an ihre Stelle setzen möchten. Der dritte Teil will erforschen, ob unser unmittelbares Gefühl die Kraft hat, zwischen Mensch und Welt eine neue lebendige Einheit zu schaffen, die mit jener ursprünglichen verwandt ist — nicht nach ihrem Schein, sondern von den ewigen Quellen des Lebens her.

Wien, am 5. Februar 1924. Emil Lucka.

Erſter Teil

Die mythiſche Welt

Ἀθάνατοι θνητοὶ θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

Unſterbliche ſind ſterblich, Sterbliche unſterblich; ſie leben einer des andern Tod und ſterben einer des andern Leben.

Heraklit.

Erstes Kapitel

Die Einheit des Lebens

1.

Der Mensch früher Gesittung ist nicht in sich abgeschlossen als wirkende Individualität, er ist innig verstrickt allem Lebendigen, selbst ein Wesen und Element der Natur, ausgeliefert ihren Gewalten, aber auch geborgen in ihrem Schoß. Er kennt keine Grenze zwischen Mensch, Tier und Gewächs, manches Tier ist klüger und mächtiger als er, manches schwach und wenig zu fürchten. Nicht hochmütig erhebt er sich über das Mitlebende, sondern fühlt sich Wesen unter Wesen, jedem verwandt und verbunden. Wie er und die Seinigen, so sind auch die Tiere in Familien und Stämmen vereint, sie reden miteinander, Liebe ist da und Haß, sie haben Gemeinschaft auch mit den Menschen, und es ist nicht geraten, in ihrer Gegenwart Heimliches zu besprechen, sie könnten es weitertragen. Die Buschmänner glauben, daß der Büffel wohl auch schießen könnte, wenn er einen Bogen und Pfeile besäße, die Bakairi in Brasilien wissen, daß vormals der Jaguar die Menschen mit Pfeilen gejagt hat, auch ist ihm überliefert, daß der Mensch das Gute, das er besitzt, Brotfrucht und Hängematte, Tabak und Baumwolle von verschiedenen Tieren empfangen habe, der Flußschlange dankt er das Wasser, das Feuer dem Fuchs. Älter, reifer und mächtiger als der hilflose Mensch ist das Tier.

Anmerkungen und Nachweise am Schluß des Buches.

Überall auf Erden ist erzählt worden, wie Mensch und Tier innige Gemeinschaft haben, wie sie einander lieben und miteinander Kinder zeugen. Alle diese Berichte ruhen auf dem tiefen Gefühl von der Einheit des Menschen mit dem Leben der Natur, der inneren Gleichheit alles Lebendigen. Dies ist eine Erzählung der Ojibways-Indianer in Nordamerika.

„Es war ein Mann unter den Otterleuten, der hieß Otterherz. Eines Tages ging er zu einem Damm, um Biber zu fangen. Zuerst legte er sein Gewand unter einem Baum ab, dort wo er lagern wollte, dann stach er den Damm durch und ließ das Wasser ablaufen, so daß die Biber oben im Strömen liegen blieben. Drei von ihnen tötete er und kehrte dorthin zurück, wo er seine Kleider gelassen hatte. Aber wie groß war sein Erstaunen, als er auf dem Platz eine hübsche Hütte fand, von der Rauch aufstieg. Er trat ein — eine Frau war beim Feuer geschäftig. Da lag sein Gewand und daneben die Hirschhaut, die die Frau für ihn ausgebreitet hatte. Gut, dachte er, sie ist meine Frau! Sie war klein, aber sehr nett und zierlich und bewegte sich munter in der Hütte, so daß es eine Freude war, sie anzusehen. Sie bereitete ein ausgezeichnetes Abendessen von den Bibern und legte ihm die besten Stücke vor. Er forderte sie auf, mit ihm zu teilen, aber sie meinte ängstlich: „Ich habe Zeit genug, ich will später essen, was ich gewöhnlich esse." Er redete ihr weiter zu, doch sie wollte nicht. Da ließ er sie. Nachts wurde er durch ein feilendes Geräusch aufgeweckt, als ob Mäuse oder Biber an Holz knabberten. Beim flackernden Licht des Feuers glaubte er zu sehen, wie seine Frau an den Birkenzweigen nagte, mit denen er die Biber zusammengebunden hatte. Aber er meinte, das müßte ein Traum sein, und schlief weiter bis an den Morgen.

Als er erwachte, war sein Frühstück bereitet, die kleine Frau stand da und bot es ihm. Er erzählte ihr seinen Traum, aber sie lachte nicht darüber, wie er es doch erwartet hatte. Nun, erwog er, vielleicht ist es doch kein Traum gewesen, sondern

Wirklichkeit? Er sagte zu ihr: „Gestern, als ich dir die Biber brachte, hast du sie so ernsthaft angesehen, und als du sie aufschnittest, hast du jedes Glied untersucht. Warum hast du das getan?" — „Oh," erwiderte sie seufzend, „hatte ich nicht allen Grund, sie so ernsthaft zu betrachten? Ich kenne sie ja alle, es ist meine Sippe. Einer war mein Vetter, ein anderer meine Tante und der dritte mein Großonkel." — „Was, bist du vom Biberclan?" fragte er. — „Ja, das ist meine Familie." — Da war Otterherz froh, denn die Ottern und die Biber sind seit alters her verbündete Geschlechter gewesen. Seine Biberfrau gefiel ihm sehr, sie war hübsch und bescheiden und aufmerksam gegen ihn; und der beste Beweis, daß sie ihn liebte, war ja, daß sie ihre eigene Verwandtschaft um seinetwillen geopfert hatte. Doch um ihr natürliches Gefühl zu schonen, versprach er ihr, daß er fortan nur noch Vögel, Rotwild und andere Tiere töten wollte, und die Biber nicht, so daß er und sie zusammen speisen konnten. Und sie wiederum kümmerte sich nicht mehr um die Birkenzweige und weckte ihn des Nachts nicht mit Nagen und Knabbern, sondern sie gewöhnte sich daran, Fleisch zu essen wie die Menschen.

So lebten sie den ganzen Winter. Er war ein wackerer Jäger und sie eine stille sorgliche Hausfrau, fleißig und friedfertig wie die Biber. Als der Frühling kam und mit ihm die fröhliche Zeit des Zuckermachens, gingen sie zu ihrem Zuckerfeld bei den Ahornbäumen, und dort gebar sie ihm einen Sohn. Schon am nächsten Tag begann der Vater Bogen und Pfeile für den Kleinen zu schnitzen. Aber die Frau lachte und meinte, es würde noch lang dauern, bis das Kind dies handhaben könnte. — „Vielleicht hast du recht", sagte er und zerbrach, was er gefertigt hatte. Doch bald darauf hatte er schon wieder Bogen und Pfeile geschnitzt, so ungeduldig war er, daß sein Sohn groß werde und ein guter Jäger sei. Er malte sich aus, wie er eines Tages mit ihm auf die Jagd gehen, wie er den Kleinen alle seine Weidlisten lehren wollte, und daß der Junge ein großer

und berühmter Jäger würde. So baute er ein Luftschloß ums andere. O wie selten werden Träume wahr! Wie wenig reicht hin, das reinste Glück zu stören! Ein Anhauch neidischen Geschicks, das geringste Mißverständnis — und alles ist dahin!

Otterherz und seine Biberfrau erlebten ihre schönste Zeit. Das Unglück überfiel sie auf dem Heimwege vom Zuckerfeld. Jetzt war der Frühling da, alles Eis war geschmolzen, Flüsse und Bäche gingen über die Ufer. Da bat die Frau ihren Gatten, eine Brücke über jeden Fluß und über jedes Bächlein zu schlagen, so daß sie trocken hinüber könnte. Er versprach feierlich, es zu tun. Denn, sagte er sich, wenn meine Frau naß werden sollte, wäre es ihr ein großer Kummer. — Otterherz tat, wie er versprochen hatte, bei jedem Bach, bei jedem rieselnden Wasserfaden baute er ein Brücklein für seine Frau. Endlich kam er zu einem kleinen Rinnsal, kaum sechs Zoll breit. Nun war er entweder müde, immerfort Brücken zu bauen, oder war er in Gedanken und Träumereien verloren, kurzum er schritt über das schmale Bächlein und vergaß die Brücke. Nach einer Weile, als er glaubte, seine Frau und sein kleiner Sohn kämen ihm nach, blieb er stehen, kehrte um und sah entsetzt, daß das Wässerlein zu einem wilden Strom angeschwollen war. Eine Ahnung traf ihn wie ein Blitz und allzuspät bereute er seine Unachtsamkeit. Sein Weib war, das Kind auf dem Rücken, mit kleinen Schritten hinter ihm gegangen. Als sie zu dem sechs Zoll breiten Wasser kam und keine Brücke fand, blieb sie stehen und rief ihren Gatten zu Hilfe. Aber der hörte nicht, und in der Angst ihres Herzens tat sie einen Sprung. Sie fiel ins aufspritzende Wasser, und als ihr Fuß naß wurde, schlug es über sie zusammen. Sofort verwandelte sie sich in einen Biber und ihr Söhnchen wurde ein kleiner Biber, beide schwammen mit dem Strom, der plötzlich hoch anschwoll, hinab zum Biberteich.

In Verzweiflung ging Otterherz am Ufer des wilden Stromes hin, und nach drei mühseligen Tagereisen kam er endlich zum

Teich. Da erblickte er ein Biberhaus, auf dessen Dach seine kleine Frau saß. Sie fertigte einen Sack aus der Rinde von Weißdorn und hatte ihren kleinen Biber mit einer Faser aus Weißdorn neben sich angebunden. Otterherz war außer sich und bat sie, zu ihm zurückzukommen, aber sie antwortete, daß sie es nicht mehr könnte. — „Ich habe meine Sippe und alles sonst, was mein war, für dich geopfert und ich habe nur das eine von dir verlangt, daß du Brücken schlagen solltest und mir übers Wasser helfen. Doch du hast grausam meine Bitte nicht erfüllt! So muß ich fortan bei den Meinigen bleiben!"— Otterherz bat endlich, daß sie wenigstens die Weißdornfaser löste und sein Söhnchen zu ihm kommen ließe, daß er es küßte. Aber selbst das mußte sie ihm abschlagen. Sie blieb, wo sie war."

Diese einfache Geschichte ist für uns ein Märchen mit dem trauten und doch geheimnisvollen Ton des Poetischen und Verklungenen, für die Menschen ursprünglichen und unreflektierten Fühlens ein historischer Bericht. Aus ihm klingt die selbstverständliche Gewißheit, daß alle Wesen eines Blutes, einer Rede und eines Herzens sind. Da ist nicht Frage und nicht Zweifel, nur sicheres Fühlen. Die Biberfrau liebt den Mann aus dem Otternclan (der seine Abstammung ebenso ins Tierreich zurückführt, zum Geschlecht der Fischottern), es braucht nicht besonders gesagt zu werden, daß sie ihre Gestalt ändert, der Mann wundert sich über ihre Rückwandlung so wenig wie er sich über die Verwandlung in Menschengestalt gewundert hat. Gestalt ist wie ein Kleid, das man anlegt und wieder auszieht, das Wesen beharrt. Ohne weiters erkennt der Mann seine Frau, die wieder ein Tier geworden ist, ebenso sein Kind, einen kleinen Biber. Als ein natürliches Geschehen vollzieht sich Wandlung zwischen Menschheit und Tierheit, verstrickt ist Wesen in Wesen. Für das mythische Fühlen fließt heraklitisch ein Strom des Lebens durch allen Wechsel der Gestalt.

Das Märchen vom Manne Otterherz und seinem Biberweibe findet sich bei Negern, Polynesiern, Indern, Europäern; Worte

und Bilder sind wandelbar, das Wesen bleibt: Zusammenhang des Lebendigen. Immer kommt die Frau aus dem Geschlecht der Tiere zum Menschenmann, lebt mit ihm, gebiert ihm Kinder, kehrt zurück ins elementare Leben der Natur. Und immer bleibt ein Schmerz über die Trennung. Eine andere nordamerikanische Erzählung weiß von der Ehe zwischen einem Mann und einer Büffelkuh. Durch diese Verbindung einer ihres Geschlechtes mit den Menschen werden die Büffel bewogen, sich von den Menschen jagen und töten zu lassen, aber hernach muß man sie durch ein Blutopfer versöhnen. — Bei den Duala in Kamerun fängt ein Jäger ein Eichkätzchen, das sich in eine Menschenfrau verwandelt. Da legt er ihr die Hand auf und spricht: „Werde nie mehr ein Tier, werde mein Weib." — Sie erwidert: „Dann darfst du niemals sagen, daß ich ein Tier gewesen bin. Sagst du es aber einmal, dann ist es aus mit unserem Zusammensein." — Man erkennt schon in dieser einfachen Form das Märchen von der schönen Melusine, die ein Wassergeschöpf gewesen ist, eine menschengestaltige Frau, die einen Fischschwanz trägt, kein völliger Fisch mehr wie am Anbeginn und die, beleidigt von der Neugierde des Mannes, wiederkehrt ins Element.

Da das Tier dem Menschen blut- und seelennahe ist, aber mehr Kraft und Weisheit besitzt, schneller laufen und gar fliegen kann, ist es ein hoher Stolz, Tiere in seiner Verwandtschaft zu wissen, sich von Tieren herzuleiten. Dieser Glaube hat überall auf Erden gelebt, lebt noch heute bei Kindheitsvölkern, ist bei späten Kulturvölkern nicht ganz versunken. Der Glaube, der nach einem Indianerwort Totemismus genannt wird, lautet: Gewisse Tiere sind die Ahnen gewisser Menschensippen. Er ist nicht von einem Volk zum anderen getragen worden, er ist in allen fünf Weltteilen eingeboren, bildet noch heute in Afrika, in Australien und auf den Inseln des Stillen Ozeans den Grund der gesellschaftlichen Gliederung und des religiösen Systems. Er ist so charakteristisch, daß manche Ethnologen von einem Zeitalter des Totemismus als von einer wichtigen Etappe

in der Entwicklung der Menschheit sprechen. Totemismus ist der Glaube und zugleich die theoretische Überzeugung (was niemals geschieden wird), daß der Mensch dem Tier blutsverwandt ist, daß sie alle einem großen Kreis des Lebendigen eingefügt sind.

Der Tierahn steht seinen Kindern bei, warnt sie in Gefahren, führt sie schwere Wege, heilt ihre Krankheiten. Das Tier ist mehr als der Mensch. Auch abgesehen vom Abstammungsglauben beherrscht der Glaube an die Vormacht des Tieres die frühe Menschheit. Selbst kultivierte Völker beugen sich dem Tier. Nach der Legende der weisen Inder tragen vier Elefanten das Erdenrund, schüttelt einer von ihnen das Haupt, so bebt die Erde. In der biblischen Schöpfungslegende (die sich an die babylonische anschließt), sind zuerst die Tiere erschaffen worden, dann erst ein Mensch, der ihnen offenbar an Macht und Urtümlichkeit nachsteht. Die Götter (Elohim) sagen dem neu geschaffenen Menschen, daß alles Kraut und jede Frucht, die Samen bringt, ihm zur Nahrung bestimmt seien, den Tieren bleibt das übrige Gewächs vorbehalten; daß sich der Mensch des Tieres in irgendeiner Weise zur Nahrung oder zur Hilfe bei der Arbeit bedienen dürfe, wird nicht ausgesprochen, wir haben also auch hier die Unterordnung des Menschen unter das Tier anzunehmen. Erst im siebten Kapitel der Genesis befehlen die Götter, daß von nun an (nach der großen Überschwemmung) der Mensch mächtiger sein soll als das Tier. „Furcht und Schrecken vor euch soll kommen über alles wilde Getier, über die Vögel des Himmels, über die kriechenden Tiere und auch die Fische des Meeres seien auch untertan." — Es sieht aus, als sollte hier das Ende der Tierherrschaft und der Beginn der Menschenherrschaft angekündigt werden.

Das Totemtier, der Vorfahr des Clans, wird überall verehrt und gescheut, darf nicht getötet werden. Wenn man ein Exemplar dieser Tierart tot findet, so pflegt man es zu begraben. Aber es kann auch wieder tollkühne Pflicht sein, ein Stück vom

Totemtier, sein Herz etwa, zu genießen, und bringt solche Einverleibung auch manche Gefahr mit sich, so stärkt sie doch den Menschen wie nichts anderes. Denn etwas von der Kraft des Ahnen geht in sein Herz ein. Amulette und Talismane werden von Tieren gewonnen, trägt man sie am Leib, so hat man teil an ihrer Gewalt. Weil die Verwandtschaft von Clan zu Clan und daher von Totemtier zu Totemtier mannigfach ist, darum bilden sich bei allen frühen Völkern eine Menge sakraler Speisegesetze aus, die wir kaum noch deuten können, die aber immer in irgendeiner Beziehung zu heiligen Ahnentieren stehen, vielfach Entsühnungsriten vorstellen; denn hat ein Clan in gemeinsamer Jagd seinen Vorfahr getötet — einen Bären etwa — so muß dieser um Entschuldigung gebeten werden. Eine feierliche Zeremonie sühnt, was doch nicht unterlassen werden konnte. Das Jagdtier hat sich freiwillig in die Hand des Menschen gegeben, aus Mitleid mit seiner Notdurft. Man muß ihm dankbar sein, muß es wieder versöhnen, daß es weiter seine Sippe ernähre. Man wirft die Teile, die nicht gegessen werden, die Knochen besonders, in einen Fluß, damit sich das Tier erneue.

Im israelitischen Priesterkodex ist uns ein ausführliches System solcher Tabugesetze aufbewahrt, deren eigentlicher Sinn schon zur Zeit der ersten Niederschrift nicht mehr verstanden wurde. Da werden alle Tiere aufgezählt, die „tabu" sind — heilig und zugleich unrein. Das Tabu (ein polynesisches Wort) hängt mit dem Totem zusammen und ist ein über die ganze Erde verbreiteter Gefühlskomplex, der zugleich das Heilige und das Schreckenerregende, das Dämonische umspannt, der Scheu und Abscheu verkündet. Tabu ist überall das Totemtier und was mit ihm zusammenhängt: die Tiere, die der Leviticus zu essen verbietet (Eidechse, Schlange, Frosch, Eule, Schwein und so weiter) sind zweifellos die Totemtiere der zwölf Stämme des Volkes gewesen. Zur Zeit der endgültigen Kodifizierung wurde dieses nicht mehr verstandene Verbot auf einen Einfall des naturfremden Nationalgottes zurückgeführt. Die Scheu vor dem

heiligen Tier — die Kinder noch heute verstehen — hat sich in Abscheu vor dem unreinen Tier verwandelt, ein überall begegnender Prozeß der Wertverschiebung. Auch in Ägypten ist das Schwein verabscheut und doch den Göttern geopfert worden. Die uns heute durch die Bekanntschaft mit den Sitten der Kindheitsvölker nahe gelegte Vermutung, daß die Speiseverbote des Priesterkoder auf vergessene Totemriten zurückgehen, ist schon einmal im klassischen Altertum aufgetaucht: der Abscheu, der über die antike Welt zerstreuten Juden vor dem sonst überall gegessenen Schwein ist ihnen im Volk als religiöse Ehrfurcht vor diesem Tier ausgelegt worden.

Noch heute besteht in Europa der Widerwille gegen das Pferdefleisch, zweifellos weil das Pferd keltischen und germanischen Göttern heilig gewesen ist, weil große Geschlechter ihren Stammbaum von Hengsten hergeleitet haben. Einer der letzten Überreste des Totemglaubens in Europa ist der Glaube an den Storch, der die Kinder bringt — offenbar stammen sie von ihm. Aber er wird nicht mehr ernst genommen. Auch Bär, Wolf und Fuchs sind von den Germanen mit Ehrfurcht angesehen worden, heilige Adler schreien auf den Bergen Skandinaviens. Man wußte von Taten der Weisheit und des Mutes, die Tiere vollbracht hatten. Die Tiere leben in Sippen und Stämmen, in der späteren Tierfabel in Staaten, im Morgenland ist der Löwe ihr König, in Europa der Bär, was sich in unzähligen Märchen fortsetzt. Mythen und Märchen haben ja nirgends als Erfindungen gegolten, sie sind historische Berichte gewesen, und was heute — zur Stunde, als man es erzählte — nicht mehr stimmen mag, das hat sich früher einmal zugetragen. Jacob Grimm führt in seinen Betrachtungen über die Tierdichtung aus, wie das Tier zuerst ganz menschengleich verstanden und dargestellt wurde, später, in mittelalterlichen Gedichten, schreiten die Tiere mit den Menschen zu christlichen Gebräuchen fort, sie singen, bekreuzen sich und beten; zuletzt aber sind die Tiere „wie durch ein Mißgeschick verstummt, oder halten vor den

Menschen, deren Schuld gleichsam dabei wirkt, ihre Sprache zurück".

Tiere bringen Glück ins Haus, der Storch und die Schwalbe besonders. Noch heute wird hie und da die Schlange im Keller des deutschen Bauernhauses mit Milch genährt, sie ist der Schutzgeist, ursprünglich der Ahn des Hauses; tötet man sie, so stirbt der Herr. Wir werden später sehen, daß in solchen anhänglichen Tieren die Seelen der verstorbenen Sippen erkannt und gescheut worden sind. Auf dem Giebel des norddeutschen Bauernhauses steht das Roßhaupt, in der Ramsau in Obersteiermark trägt jeder Hausfirst ein geschnitztes Tier, am liebsten einen Hahn, aber auch Pferd und Hirsch. Wir wissen kaum, wie viel von Tierverwandtschaft noch in unserem Gefühl und an unserer Rede haftet. In der heutigen deutschen Sprache haben manche Tiere, besonders Haustiere, abgesehen vom natürlichen Geschlecht ihr eigenes Geschlecht, das ihren Charakter andeutet. So gibt es zwar einen Kater, aber das Tier heißt doch die Katze, es gibt eine Hündin, aber das Tier heißt Hund. Unsere Kosenamen sind zum guten Teil dem Tierreich entlehnt, wir charakterisieren Menschen, die gewisse Eigenschaften zeigen, gern wie Tiere und auch ein Teil der menschlichen Eigennamen sind Tiernamen.

Einen interessanten Beweis, daß das Tier in seinem Wesen dem Menschen gleich geachtet wurde, bieten die Tierprozesse, die vom 13. bis zum 18. Jahrhundert überall in Europa geführt worden sind (nachdem sie schon die platonischen „Gesetze" vorgeschrieben hatten). Das Tier, das einen Menschen verletzt oder getötet, oder auch nur einen Sachschaden angerichtet hat, wurde mit allen Zeremonien vor Gericht geladen, es galt als juristische Person, die verantwortlich ist und rechtmäßig verurteilt werden kann. Die Strafe war verschieden, die Ohren wurden ihm abgeschnitten, es verlor ein Bein oder es wurde zum Tod durch Hängen, Steinigen, Enthaupten, Lebendigbegraben verurteilt. Im Jahr 1323 führte der Scharfrichter zu Abbeville unterm

Geläut aller Glocken ein Tier (welches, wird nicht angegeben) zum rechtmäßigen Hinrichtungsplatz; ein Hund soll zu Kerkerstrafe verurteilt worden sein. Andere Tiere wurden des Landes verwiesen, ihnen wohl auch freies Geleit zugesichert, oder man räumte ihnen ein Gebiet in der Gemeinde ein mit dem Beding, daß sie es nicht überschritten. Ja noch mehr: die Kirche hat Tiere exkommuniziert. Im Jahr 1222 wurden die Aale des Genfer Sees von einem Bischof feierlich dem Bösen überantwortet, und vor noch nicht lange soll ein Wolf kirchlich verdammt worden sein. Der Erzbischof von Palermo verfluchte im 18. Jahrhundert die Heuschrecken, die das Land heimsuchten, und solche Verfluchungen kommen noch heute auf Sizilien vor. Der letzte Tierprozeß ist in aller Form im Jahre 1733 durchgeführt worden, aber noch im 19. Jahrhundert hat es hie und da Anfänge zu solchen Prozessen gegeben, und bei den Südslawen, dem urtümlichsten Volk Europas, besteht die Strafe gegen Tiere noch heute. Im Jahre 1864 wurde in Slawonien vor den versammelten Bauern ein Schwein zum Tode verurteilt, weil es einem Kind die Ohren abgebissen hatte. Das Fleisch wurde den Hunden vorgeworfen, und der Besitzer des Schweines mußte dem geschädigten Kind eine Heiratsausstattung stiften. — In Rußland ist ein stößiger Bock sogar zur Verbannung nach Sibirien verurteilt worden.

Aus alledem geht hervor, daß bis in die neue Zeit ein dunkles Gefühl nicht ganz erstorben war, daß Tier und Mensch wesensgleich seien; hin und wieder hat man wohl auch im Leib solcher übeltäterischer Tiere die Seele eines Menschen verschlossen geglaubt, die der Richterspruch traf.

Totemtiere, geisterhafte Tiere sind nicht nur Väter der Stämme, sie erzeugen oft genug einzelne hervortretende Menschen. Bei den Australiern ist die Zeugung durch den Vater vielfach noch unbekannt, in dem Augenblick, da die Frau ihr Kind zum erstenmal spürt, ist ein Geist oder ein Dämon in sie eingegangen. War gerade ein Känguruh nahe, so glaubt sie

wohl, daß dieses Känguruh sie „beschattet" hat (der biblische Ausdruck scheint die seelische Situation genau zu treffen). Das Kind, das geboren wird, ist demnach nicht nur Sohn des Känguruhs, sondern selbst ein Känguruh, „obwohl es äußerlich wie ein Mensch aussieht"; oder das Tier, von dessen Fleisch sie damals gegessen hat, ist Vater des Kindes. Diese Wilden-physiologie hört sich grotesk an; aber wenn wir uns erinnern, daß der Europa ein Stier genaht ist, der Leda ein Schwan, der Demeter ein Hengst, so erkennen wir leicht, daß verwandte Gedanken auch im Kulturland heimisch sind. Helden brüsten sich, von solch einem Tier abzustammen — das freilich später gern in einen Gott umgewandelt wurde, als das Tier nicht mehr so hoch in Ehren stand und sich im Luftbereich neue Geschlechter von Göttern angesiedelt hatten. Berühmte Sippen haben ihren Stammbaum auf ein Totemtier zurückgeführt: Romulus und Remus sind Söhne einer Wölfin; daß sie nur von ihr aufgesäugt wurden, ist spätere Umdeutung, weil man den Sinn der Überlieferung nicht mehr verstanden hat; Merowech, der Begründer des ersten germanischen Königshauses der Merowinger, stammt von einem Meerstier („und von Clodio auch," sagt die Chronik), seinen Nachfahren wachsen auf dem Rückgrat Schweinsborsten. Andere Helden der Sage sind nicht mehr von Tiervätern gezeugt oder von Tiermüttern geboren worden, aber eine Erinnerung haftet an ihnen, eine Hinde, eine Wölfin, eine Stute ist ihre Nährmutter gewesen (Umdeutung wie bei den Heroen Roms). Sigurd wurde von einer Hinde, Dietrich von einer Wölfin mit ihren Jungen zugleich ernährt (davon heißt er Wolfdietrich), der südslawische Held Miloš Kobilic ist von einer Stute aufgesäugt worden, sein Name bedeutet „Sohn der Stute". Wieland stammt vom Geschlecht der Schwäne, er legt Schwanenflügel an, um zu fliegen (daß er sie selbst geschmiedet hat, ist offenbar spätere Umdichtung). Sicherlich ist er darum an den Fußsehnen gelähmt, weil er ursprünglich ein Schwan gewesen ist, der auf festem Boden unsicher taumelt. Andere

Helden mittelalterlicher Sage stehen mit Schwänen in kaum noch zu deutender Verbindung, sie sind ursprünglich Schwäne gewesen, die wie Lohengrin über die Flut ziehen. Solche Abstammung und Natur war große Ehre vor den Menschen. Noch in einem Buch aus dem Jahre 1567 (und wahrscheinlich oft genug später) wird erzählt, daß ein Bär eine Jungfrau überfallen hatte, die dann einen trefflichen Sohn gebar.

Das Tier tritt unerwartet aus dem Dickicht, man weiß nicht, woher es gekommen ist, es schwindet wieder, wahrscheinlich stirbt es niemals oder erneut sich geheimnisvoll. Es weiß, was die Menschen gerne wüßten, vor allem den rechten Weg durch Wald und Sumpf, der Menschen gefährlich ist, ein Tier, ein Vogel zumeist leitet hilfreich den Knaben im Märchen. Aber noch von Wichtigerem hat das Tier Kunde: vom kommenden Schicksal. Der Glaube an die Voraussicht der Tiere ist durch die ganze alte Kulturwelt verbreitet gewesen. Nicht darum haben Griechen und Lateiner den Flug der Vögel ausgespäht, weil ein Himmelsgott sie als Zeichengeber sandte — nein! Der Vogel, der hoch über der Welt schwebt, weiß um Dinge, die den Menschen verborgen sind. In Südeuropa haben Adler mit ihrem Flug dies und jenes gewiesen, in Deutschland Raben, und der Specht verrät klopfend Geheimnisse. Die seltsame Verkündigung der Zukunft aus den Eingeweiden der Opfertiere hat mit olympischen Göttern nicht das geringste zu tun; die Tiere bergen in sich die Zeichen des Kommenden, und Sache des Menschen ist es, sich ihrer zu bemächtigen. Noch heute weissagt das Marienkäferchen (Gotteskühlein), das vom Himmel kommt, den Mädchen allerlei Wissenswertes, sonderlich ob bald ein Bräutigam zu erwarten ist. Vögel bereden sich über zukünftige Dinge (im Nibelungenlied), und mancher Knabe, noch unberührt von Menschentrug, versteht ihr Wort. Andere Vögel sagen den Tod an.[3]

Alle Weissagung beruht darauf, daß Dinge, Wesen und jegliches Geschehen innerlich eines sind, daß nichts vom anderen

wahrhaft gelöst werden kann, daß es also auch möglich sein müsse, über die den Menschen gesteckte, doch nur zufällige Grenze hinauszublicken, den Nebel der kommenden Tage mit Seherauge zu durchdringen. Die Weissagung der mythischen Zeit entspricht der Naturgesetzlichkeit einer auf Rationalität gegründeten. Die Naturerkenntnis besitzt Regeln des Zusammenhangs im Weltgeschehen und kann daher voraus wissen, was im einzelnen sein wird, weil das Einzelne dem allgemeinen Gesetze folgt, freilich nur in der toten Natur und nicht in der Menschheit. Auch das Prophezeien einer Sonnenfinsternis ist Weissagung, aber ihr Grund ist abgeleitete Kenntnis der Naturgesetzlichkeit, nicht ursprüngliches Gefühl von der Einheit des Lebendigen.

2.

Wie der Glaube der mythischen Welt an Vorauswissen der Zukunft auf dem Grundgefühl von der inneren Verwandtschaft alles Bestehenden ruht, so auch ihr Glaube an die Verwandlung. Wandlung der Gestalt ist nur Wechsel des Kleides, der „Erscheinung", das Wesen beharrt in jeder Form. Der Meergott Proteus, der durch alle Gestalten schlüpft, erläutert diese Überzeugung. Aus dem Bewußtsein von der beharrenden Identität des Wesens erfolgt die Zauberei, die angewandte Wissenschaft und Technik des mythischen Menschen. Sie lehrt ein Erscheinungskleid ins andere verwandeln. Magie ist die früheste Form, in der Kausalität von Menschen erfaßt wurde, sie ist unmittelbares Einwirken von Wesen auf Wesen, ist Verursachen und Verändern. Alles Lebendige ist eines, und Totes gibt es nicht, also kann es sich nur darum handeln, die rechte Art zu finden, wie das eine Lebendige die Gestalt annehme, die man wünscht, die Wirkung hervorbringe, die man braucht. Zu dieser Grundüberzeugung kommt noch eine weitere: daß Ähn-

lichkeit der Gestalt innere Gleichheit verbürgt. Ursprüngliches Denken ist nicht Denken in Urteilen und Begriffen, vielmehr Schauen und ungefähres Analogisieren, Assoziieren nach Ähnlichkeit des Sichtbaren. Die erste Form, in der sich der Mensch zum Herrn der Kausalität macht, ist der Zauber, und der einfachste Zauber ist der durch Ähnlichkeit wirkende, ähnlich machende, der Analogiezauber. Wer einem Wesen oder einem Ding ähnlich zu werden vermag, wird dieses Wesen selbst, gewinnt Macht darüber. Die Brasilindianer bilden ihre Gebrauchsgegenstände (Töpfe, Sitze, Schemel) den Tieren nach und sind dann sicher, daß mächtige Tiere ihnen beistehen. Wahrscheinlich hat Herder, der noch wenig Tatsachen wußte, recht, wenn er vermutet, daß der Schnabel des Vogels Vorbild zu Spieß und Pfeil gewesen ist, die Gestalt des Fisches die Form des Bootes bestimmt hat — nicht weil man die dem Zweck angepaßte Form erkannte, sondern als Analogiezauber: Der Fisch kann im Wasser schwimmen; wenn mein Boot die Gestalt des Fisches hat, ist es auch ein Fisch, kann auch schwimmen.

Man legt sich die Federn des Vogels um den Kopf, nicht um geschmückt zu sein, sondern um dem Vogel gleich zu werden an Geschwindigkeit, man reiht Zähne und Klauen starker Tiere um den Leib, um stark zu werden wie das Tier, und im Fell des Panthers wird man gar der Panther selbst mit seiner List und mit seiner Kraft. In feierlichen Gemeinschaftstänzen wird das Gebaren des Tieres nachgeahmt, das Tier so herangelockt, damit es sich fangen und essen lasse — die erste, die wichtigste Zauberkunst des Menschen. Der Mensch spielt nicht etwa das Tier, dazu wäre alles dies viel zu ernst und zu heilig, er wird das Tier selbst mit allen seinen Eigenschaften. Besonders groß ist die Gewalt der Maske, die man sich vors Gesicht legt und durch die man völlig in das Tier verwandelt wird. Ja in solcher Maske beherrscht man die Wolken, vermag den Regen herabzuziehen. Die Bemalung und Tätowierung gar macht den Menschen dem Tier für immer gleich — höchster Wunsch des

Primitiven. In langer schmerzhafter Prozedur wird den reif gewordenen Jünglingen das Bild des Totemtieres in die Haut tätowiert, damit sie etwas von seiner Macht gewännen, ihr Haar wird so angeordnet, daß es dem Ahnentier ähnlich sei, Zähne werden ihnen ausgeschlagen oder zugefeilt, damit ihr Gebiß dem Tiergebiß gleiche. So geht durch mancherlei Ähnlichkeits- und Analogiezauber etwas von der Kraft des Tieres auf den Menschen über.

Das ist erste Erkenntnis des Gegenständlichen, erste Wissenschaft: was ähnlich ist, ist auch innerlich verwandt und gleich. Ähnlichkeitszauber wirkt auf alles, auf Ding, Mensch und Tier, er ist die Kraft schlechthin. Das Bild, das man von einer Sache fertigt, ist die Sache selbst. Die Australier häufen Sand zum ungefähren Bild einer großen Eidechse und streuen Sand aus, der nun durch Ähnlichkeitszauber Eidechsensamen geworden ist; so werden die Eidechsen gezwungen, sich stark zu vermehren. Dies und ähnliches sind unklare und verworrene Gedankengänge, die von den Teilnehmern selbst nicht recht verstanden werden, aber in dem dunkeln Gefühl wurzeln, daß man durch die Ähnlichkeit der Gestalt in magischer Kausalität den Gegenstand beherrsche. Ebenso wird Pflanzensamen zauberisch ausgestreut, und so hat der Mensch wirklich säen gelernt. Auch der befruchtende Regen kann durch Magie herabgezogen werden: in Australien wird Männern zur Ader gelassen, daß durch solchen Zauber des Blutfließens der Regen fließe. Im alten Mexiko wurden Tiere getötet und ihr Blut auf die Erde gegossen, um so den Regen zu zwingen, aber auch die Götter selbst, das heißt die sie vertretenden Menschen werden geopfert, deren Blut dem Regen gleich ist.

Der allgemeine Glaube an den Analogiezauber, das heißt die Wirkung von scheinbar Ähnlichem aufeinander dürfte folgenden psychologischen Grund haben: der Mensch lebt in Gruppen, einer ist auf den anderen angewiesen, was einer tut, das macht der andere nach, was die Eltern getan haben, das tun

mit möglichster Genauigkeit die Kinder, und so von Geschlecht zu Geschlecht. Wer sich dieser allgemeinen, durchaus für gut und recht gehaltenen Nachahmung entziehen will, ist „schlecht", wird ausgestoßen, vielleicht getötet. Nachahmung des Überkommenen ist höchste Pflicht jeder Gruppe der frühen Menschheit, wie auch heute noch jeder konservativen, nicht intellektuell zersetzten Gesellschaft (in letzterer kann das Gegenteil für gut gelten). Seit es Zeremonien gibt, ist es die höchste Pflicht der Hüter des Heiligtums gewesen, daß die Zeremonien immer gleich ausgeführt werden, immer so, wie es „seit jeher" gewesen ist, nur dann können sie ihre ganze Kraft bewähren; wirken sie nicht, so liegt die Vermutung nahe, daß etwas nicht in der richtigen Art und Reihenfolge geschehen sei. Diese ersten religiösen und zeremoniellen Traditionen sind die Heiligung des aus dem Tierreich übernommenen Triebes nachzuahmen und zu wiederholen, was früher gewesen ist. Nachahmung ist ein biologischer Trieb, er verbürgt ja zum größeren Teil die Erhaltung, so lange noch nicht rationale Methoden an seine Stelle getreten sind. Der Mensch glaubt nun den Nachahmungstrieb überall wiederzufinden. Gießt er Blut auf die Erde, so scheint es ihm selbstverständlich, daß auch die Wolken Regen auf die Erde gießen, daß sie das Tun des Menschen nachahmen werden. Wenn er eine Puppe verbrennt, die einen Feind vorstellt, so wird der Feind das nachahmen und sich selbst verbrennen. So ist die Analogie eine Folge des ursprünglichen Nachahmungstriebes, der Mensch erwartet, daß alles in der Welt den Motiven gehorchen müsse, die ihn selbst bewegen.

Zauber ist nicht etwas Außerordentliches, das einmal den gewöhnlichen Gang der Geschehnisse unterbricht, er ist vielmehr die einzig gemäße Form der Kausalität für das mythische Denken bis hoch hinauf in die Kultur, er ist das intellektuelle Äquivalent zum Grundgefühl, daß alles Leben eines ist, aber Gestalt wandelbar. Zauberei ist die Wissenschaft von der Verwandlung des einen ins andere und die Kunst zugleich, sie zu vollziehen. Ver-

treter der Wissenschaft, Zauberer sind nötig, Männer, die genau wissen, wie die Zeremonien der Verwandlung vorzunehmen sind.

Eine Erweiterung des Ähnlichkeitszaubers ist der Namenzauber: was gleichen Namen trägt, ist wesensgleich. Wir erkennen wiederum klar den Gedanken von Ursache und Wirkung: Zauber durch Ähnlichkeit. Um auf ein Ding oder auf einen Menschen magisch einzuwirken, muß man irgendeine Ähnlichkeit mit ihm in die Hand bekommen, eine sichtbare oder eine hörbare, das ist Ähnlichkeit des Namens. Totemglaube und Namensanalogie zugleich ist es, wenn die Australier behaupten, daß die Männer des Froschclans friedliche Neigungen haben, die Krokodil- und Schlangenleute gefährlich und kriegerisch sind, letztere sogar den Schlangen ähnlich züngeln. Aber von dem weisesten Griechen (Platon im Kratylos) wie in der gelehrten Scholastik des Mittelalters ist Namensanalogie für wirkliche Erkenntnis genommen worden, aus dem Namen, den ein Ding trägt, hat das „realistische" Denken seine Beschaffenheit erschlossen. Der amerikanische Indianer empfängt den Namen von einem ausgezeichneten Tier („Otterherz"), damit er durch Namenszauber etwas von dessen Gewalt erbe; und noch heute wird nicht selten die Ahnung solchen Zaubers mitspielen, wenn die Eltern ihrem Kind einen bedeutungsvollen Namen geben.

Allgemein verbreitet war der Glaube, daß derjenige Gewalt über einen Dämon oder einen Gott gewinnt, ihn zum Dienst zwingen kann, der seinen wahren, verborgen gehaltenen Namen kennt. Man denke an die Märchen von Kobolden, die schwach werden beim rechten Anruf —

„Ach, wie gut, daß niemand weiß,
Daß ich Rumpelstilzchen heiß!"

Aber auch die Hebräer wagten den Namen ihres Gottes Jehova nicht auszusprechen, weil er zaubermächtig war, nur seine Ano-

nymen El und Adonai standen im Gebrauch, gemeinsemitische Götternamen (= Allah, Adonis).

Bei jedem Namenzauber hat die festgefügte, nicht mehr recht verstandene Formel große Bedeutung, geheimnisvoll ist dem Wort — daß ja nichts geändert werde! — das Ding verschwistert. Zaubersprüche sind aus semitischem, ägyptischem, griechischem und deutschem Altertum bewahrt, das „Es werde Licht" der Genesis ist solch ein Wortzauber, der analogisch die Sache selbst hervorbringt. Manche Sprüche, die noch heute im Gebrauch stehen, und Kinderreime sind Überreste davon: „Maienkäfer flieg, dein Vater ist im Krieg, deine Mutter ist im Pommerland, Pommerland ist abgebrannt" und dergleichen. Im Glauben des Dichters an die Magie der Reime schwingt ein letzter Nachhall des Wortzaubers.

Weil alle Gestalt wandelbar ist, das Wesen aber beharrt, sind die Grenzen unsicher. Mensch wird Tier, Tier wird Mensch. In Australien gibt es Menschen-Känguruhs und Känguruh-Menschen, unklar, was sie sind, wie sie sich unterscheiden. Bis hoch hinauf in die Kultur ist die magische Verzauberung eine Selbstverständlichkeit. Allen Griechen sind Delphine verzauberte Menschen gewesen. Jo wird in eine Kuh verwandelt, bei Hesiod macht Zeus die Ameisen zu Menschen. Besonders reich sind die keltischen Sagen an solchen Verwandlungen, tiefer als sonst irgendwo zittert in ihnen das Gefühl von der Zusammengehörigkeit alles Lebendigen. Über die ganze europäische Welt ist der Glaube verbreitet gewesen, daß sich Menschen in Wölfe wandeln können und dann als Werwölfe (in Indien als Menschentiger) ihr unheimliches Wesen treiben. Dies wird auch von einigermaßen historischen Menschen berichtet, etwa von Egil Skallagrimssons, des isländischen Skalden, Vater, der ein braver, starker Mann gewesen ist; am Abend wird er schläfrig, rührt sich nicht vom Sitz, verwandelt sich endlich in einen Wolf und fällt die Menschen an. Ist seine Wut verraucht, so liegt er entkräftet im Bett. Noch heute glaubt das Volk in Süditalien

und Griechenland allgemein an Werwölfe, und Görres referiert in seiner „Christlichen Mystik" eine Menge solcher Geschichten aus dem 19. Jahrhundert mit historischer Gewissenhaftigkeit. Durchs Märchen aller Völker — Niederschläge frühen Glaubens und früher Einsicht — geht Verwandtschaft und Verwandlung von Mensch und Tier, vom deutschen bis zum Eskimomärchen geleitet ein treues Tier den Menschen zu großen Taten, zu Reichtum, zur schönsten Braut („Der gestiefelte Kater"). Die Schlange ist eine verzauberte Prinzessin, die erlöst werden kann — zurückgezaubert ins Menschentum. Erlösen heißt: durch Mitleid, Kraft, Mut und Liebe den Schlüssel der magischen Verwandlung finden.

In deutschen Märchen werden Schlangen mit Kindern in eine eigentümliche Beziehung gesetzt. Sie bewachen das Kind in der Wiege, spielen mit ihm, trinken Milch aus dem gleichen Napf, begaben es mit Schätzen. Wird die Schlange getötet, so muß auch das Kind, das ihrer Obhut übergeben ist, sterben. Zauberische Gleichheit waltet hier und unfaßbarer Zusammenhang. Frazer gibt nach dem Forschungsreisenden Rivers die Erzählung von einem Australier, der sich mit einer großen Eidechse völlig identisch weiß. Der Mann wurde krank und bat einen Freund, zu dem Bananenbaum zu gehen, in dessen Wurzeln die Eidechse zu Hause war. „Betrachte mich!" — was heißen sollte: Betrachte die Eidechse, die ich bin! — Der Freund ging hin, rief die Eidechse hervor, sie kam auch, sah aber müde und krank aus. Auf die Frage des Freundes, ob sie sich übel befände, nickte sie und kroch wieder an ihre Stelle zurück. Bald darauf starb der Mann und der Bananenbaum stürzte nieder, wobei die Eidechse umkam. — Auch sonst ist die Vorstellung nicht selten, daß ein Tier der Doppelgänger eines Menschen sei. Das Los des einen trifft den anderen. Moderne Dichter (Poe, Zola) haben solche geheimnisvolle Identität zwischen einem Menschen und einem Tier empfunden und dargestellt.

Schon in dem Märchen von der Schlange, die in einen Menschen zurückverzaubert wird, liegt das Gefühl, daß der Mensch mehr sei als das Tier, die ursprüngliche Wertung hat sich ins Gegenteil gekehrt. Jetzt ist die Verwandlung ins Tier nicht mehr Sehnsucht und Lohn, sondern Strafe und Schmerz. Das Gefühl vom Zusammenhang alles Lebendigen wird zwar nicht angetastet, aber der Mensch ist um einen Schritt über das Tier hinaufgekommen, er weiß sich als der Höhere. Nicht mehr sein Herr, sein „älterer Bruder" (nach einem Indianerwort) ist das Tier, sondern sein Helfer, sein jüngerer Bruder. Das Tier, das für den Urmenschen im Mittelpunkt des Lebens stand, von dem die Existenz abhing, verliert allmählich diese überragende Bedeutung. Das Märchen vom gestiefelten Kater steht etwa in der Mitte — der Kater ist klug und vermag zauberische Dinge zu wirken, aber er dient doch seinem Herrn. Zuletzt ist das Tier nur noch Diener des Menschen: sein „treues Roß", sein „edler Falke". Immer mehr überläßt die Menschheit ihren nachwachsenden Gliedern die Verständigung mit dem Tier, heute leben nur noch die Kinder mit den Tieren in wirklicher Gemeinschaft. „Nach dem Mittelalter hört die Fortzeugung der echten Tierfabel auf," sagt Jacob Grimm. Auch im Märchen versteht der Kindliche, der Dumme allein die Sprache der Tiere, die es mit ihm gut meinen.

Das große, längst hingeschwundene Weltgefühl von der Gleichheit der Menschen und der Tiere erhebt sich in einer späten Dichtung, in Goethes Reinecke Fuchs noch einmal in hoher Naivität.

3.

Aus dem Willen, magische Macht über das Tier zu gewinnen, aus dem Ähnlichkeitszauber ist die bildende Kunst hervorgegangen. Es ist Analogiezauber, wenn die Bakairi in Brasilien

auf ein Ruder ornamental vereinfachte Bilder von Fischen malen, wenn die Neger primitive Tierfiguren bilden, um Einfluß auf das Jagdtier zu gewinnen. Auf den Wänden der Höhlen, die von den Menschen der Steinzeit bewohnt wurden, finden sich Zeichnungen von Nilpferd, Hirsch und Rentier, deren Ideal Naturwahrheit ist und die (zum Beispiel bei Combarelles in Südfrankreich und bei Altamira in Nordspanien) oft erstaunlich gut gelungen sind. Fast nur Tiere kommen hier vor, kaum jemals Menschen oder Gegenstände. Ist das nur die beginnende Freude an der Nachbildung der Wirklichkeit, der sogenannte „ästhetische Trieb"? Wäre diese Freude einziges oder doch wichtigstes Motiv, so müßte wohl auch anderes, müßte vor allem der Mensch abgebildet worden sein. Ästhetische Motive können nur in sehr geringem Maße mitgespielt haben. Diese Zeichnungen sind in erster Linie ein Zauber, das mächtige, nahrungspendende Tier in die Gewalt zu bekommen, vielleicht auch beginnender Kult vor ihm. Haustiere hat es ja noch nicht gegeben, auf die Jagd allein war der Mensch angewiesen, das heißt auf den Kampf mit dem schnelleren und stärkeren Geschöpf. Wer ein pfeildurchbohrtes Rentier aufzumalen versteht, der besitzt den Zauber, die Ereignisse so zu wenden. Diese Zeichnungen entsprechen den gemeinsamen Tänzen in Tiermaske, und der Zauber wird am stärksten gewesen sein, der das Tier in den Umrissen der Zeichnung, in der Gebärde des Tanzes am ähnlichsten wiederzugeben vermochte. Besonders wirksam war der Jagdzauber, wenn das Bild des ersehnten Tieres auf das Horn dieses Tieres selbst, vielleicht auf sein Fell (Felle sind freilich nicht erhalten) gemalt worden ist. Wir besitzen Rentiergeweihe aus der Steinzeit, denen Bilder von weidenden oder laufenden Rentieren eingeritzt sind. (Die Lappen machen es heute noch ähnlich.) So ist die bildende Kunst entstanden.

Die ersten Menschenbildnisse, die man angefertigt hat, sind Amulette, Zauberinstrumente gewesen. Eine ansehnliche Menge geschnitzter Frauenfiguren mit kraß betonter Weiblichkeit ist

aus der älteren Steinzeit zutage gekommen. Wer solch ein Bild in der Hand hatte, der gewann durch Ähnlichkeitszauber das Weib. Dieser Gedankengang hat sich bis in späte Zeiten erhalten: eine Puppe, die einen Menschen darstellt, die mit seinem Namen genannt, vielleicht auf ihn getauft ist, bedeutet den Menschen selbst, durchbohrt man die Puppe, dann muß der Gehaßte sterben. Vermag man gar noch ein paar Haare des Feindes oder einen Fingernagel der Puppe einzuverleiben, so ist der Zauber um vieles zuverlässiger geworden. Theokrit schildert in dem Idyll „Die Zauberin" hübsch, wie ein verlassenes Mädchen ein kleines Rad, einen Kreisel dreht und dazu refrainartig singt:

„Kreisel, laufe herum und zieh mir den Mann in die Kammer!" Durch die Umwendung des Kreisels wird das Herz des Geliebten gewendet, das Mädchen verbrennt Gerstenkörner, die das Gebein des Geliebten bedeuten, sie verbrennt Lorbeerblätter und Wachs im Feuer, so möge sein Fleisch in Liebesglut hinschmelzen und schwinden. Ein Kraut wird ins Feuer geworfen, das von den Pferden gesucht wird — so möge der Geliebte sie wieder suchen. Zuletzt verbrennt sie ein Stück seines Mantels — der stärkste Zauber. Wir werden später sehen, daß solche und ähnliche Hexereien in Südeuropa noch immer geübt werden. Ein deutsches Mädchen in ähnlicher Lage zerreißt vielleicht das Bild des Ungetreuen und verbrennt es schaudernd; daß sein Andenken für immer dahin sei — so meint sie, im psychologischen Denken unserer Zeit befangen. Aber die dunkeln Tiefen haben Reste bösen Wunsches und Zaubers bewahrt — mögest du gequält und vernichtet werden wie dieses Bild! — Nichts schwindet ja ganz aus dem Bewußtsein der Menschheit, aber manches empfängt neue Form und neue Bedeutung. Was zuerst legitime Kausalerkenntnis war — Wirkung durch Ähnlichkeitszauber — wird später „Aberglaube", das heißt herabgesetztes, verbotenes, gefährliches Meinen; Tun, das man im Finstern treibt.

Der Dichter von heute versteht noch ganz den Analogie- und Bildzauber. In der Novelle „William Wilson" von Poe, in dem bekannten Roman „Das Bildnis Dorian Grays" von Wilde hängt der Mensch mit seinem Bild geheimnisvoll zusammen. Jede Regung des Menschen erscheint auf dem Bilde, das sich stets verändert. Seither ist ähnliches oft gemacht worden.

Der erste Künstler ist zugleich Magier und Bildner gewesen. Durch andere Figuren sind Geister, Dämonen geformt worden und so zum Dienst gezwungen — stets der gleiche Gedanke: zauberische Wirkung durch Ähnlichkeit. Das Bild ist die Sache selbst, wer das Bild hält, ist Herr der Sache. Wo setzt die ästhetische Freude an der vertrauten Gestalt, am Ornament, an der Schönheit der Form ein? Unlöslich ist dies in der Seele des Menschen verwoben; der reich Gewordene, der sich porträtieren läßt, vermag noch heute nicht zwischen der Schönheit des Bildes und der Bedeutung seines eigenen Gesichtes zu scheiden.

Die ersten Zeichnungen der Naturvölker und der Steinzeitmenschen sind also vor allem Veranstaltungen des Zaubers; viel später erst Ergebnisse künstlerischen Bildnertriebes. Aber noch ein drittes Element ist hier im Keim gegeben: die eingeritzten Bilder sind auch Verständigungs- und Erinnerungszeichen und so der Anfang der Schrift. Brasilindianer, die einen Fluß hinabruderten, zeichneten an einer Stelle einen Fisch in den Ufersand, um den folgenden Booten mitzuteilen, daß es dort Fische gäbe. Das ist Mitteilung durch Bilderschrift. Auf einer Platte aus der Steinzeit sind drei hintereinander weidende Rentiere zu sehen, und es ist ebenso wahrscheinlich, daß dieses mühselige Werk einen Jagdzauber auf eine ganze Rentierherde legen wollte — schon hier abkürzende Begrifflichkeit: drei „bedeutet" viele oder alle —, als daß es die chronikalische Aufzeichnung glücklich gelungener Jagd war, eine erste historische Notiz: hier sind mehrere Rentiere erlegt worden; oder auch ein avis au lecteur: hier ist ein guter Platz für die Rentierjagd. Dies ist aber schon schriftliche Mitteilung eines Menschen an andere.

Nordamerikanische Indianer tragen gewisse Zeichen an sich, die inschriftlich an eine Heldentat erinnern, sie sind also ein wandelndes Heldenbuch ihrer selbst. Eine eigenartige Chronik ist von einem nordamerikanischen Stamm auf Büffelfell geschrieben worden, jedes Jahr ist nur mit einem einzigen Zeichen bedacht, es gibt das wichtigste Ereignis wieder, das Ganze ist eine Reihe von Bildern, wie sie Kinder aufmalen. Diese Chronik ist durch einundneunzig Jahre fortgesetzt worden, und man kann auf der Büffelhaut sehen, wie die Bilder, die anfangs mit einiger Sorgfalt ausgeführt sind, immer mehr zu Andeutungen verkümmern. So ist endlich ein Friedensschluß nur noch durch zwei Hände bezeichnet, die einander entgegenkommen. Hier ist schon Abstraktion im Spiel, die Naturformen werden nicht mehr in allen Einzelheiten nachgebildet, manches wird fortgelassen, Wesentliches herausgehoben. Das ist Stilisierung, die von Naturalismus wegführt, die Bilderschrift zur Buchstabenschrift vereinfacht, aus der Wiedergabe des Naturgegenstandes das Ornament hervortreibt. Alle Ornamente sind verkürzte, abstraktive, zum Teil durch die Ritztechnik vereinfachte Abbildungen, und zwar fast durchwegs Bilder von Tieren, jedes Dreieck und jeder Kreis sollte ursprünglich ein Tier darstellen, es ist demnach wahrscheinlich, daß die allereinfachsten Gebilde der Geometrie, die uns wie etwas Selbstverständliches anmuten, nichts erstes, sondern Vereinfachungen naturalistischer Bilder sind, daß das Ornament nicht, wie man manchmal annimmt, etwas Ursprüngliches ist, sondern das abgekürzte Bild einer Sache — und so mittelbar aus der Magie stammt. Der Begriff „Dreieck" fehlt dem Bakairi, der es doch aufzeichnet, er sieht in ihm die Abbildung einer weiblichen Schamschürze (selbstverständlich nicht deren beabsichtigte „Stilisierung"), und in einer Aufeinanderfolge von Dreiecken, die wir als ornamental empfinden, eine Reihe solcher Gegenstände.

Schon die Menschen der frühen Steinzeit sind über die ausgeführten Bilder, zugleich Zauber, Kunstwerk und Verstän-

digungsmittel, hinausgegangen. Es gibt Zeichnungen, die den Gegenstand nicht naturgetreu abbilden, sondern vereinfachen, so wird etwa vom Rentier nur der Kopf gezeigt und der „bedeutet" natürlich das ganze Rentier. Der Beschauer des Bildes, der Leser der Schrift muß schon etwas aus eigenem dazutun (wie bei aller späteren Kunst, bei jeder schriftlichen Mitteilung). Ein frühestes Beispiel von wirklicher Schrift, und zwar von Bilderschrift ist etwa folgendes aus der Steinzeit: Der Arm eines Mannes hält eine Schlinge, ein Vogel schwebt in der Luft und ein Mann verspeist einen Vogel. Diese Mitteilung hat vor allen unseren Schriften den Vorzug, daß man sie in jeder Sprache lesen kann, daß sie als universales Verständigungsmittel am Anfang dasselbe leistet, was manche Leute am Ende herstellen möchten. Ich kann auf deutsch, englisch und hottentottisch lesen: hier hat ein Mann einen Vogel in der Schlinge gefangen und dann aufgegessen. Die ältesten Schriften der Kulturvölker sind Bilderschriften wie jene aus der Steinzeit. Die sumerisch-babylonische Bilderschrift ist von den Sumerern erfunden und — entsprechend unserem Beispiel — von den nachrückenden Babyloniern in ihrer eigenen Sprache gelesen und benützt worden; die Bilderschrift der Chinesen ist uralt, hat sich aber bis heute nicht viel geändert und kann von den jüngeren Japanern ohne Kenntnis der chinesischen Sprache gebraucht werden. Durch Vereinfachung und das Bedürfnis, schneller zu schreiben, hat sich dann aus der babylonischen Bilderschrift die Keilschrift, aus den ägyptischen Hieroglyphen die hieratische und endlich die demotische Schrift, die schon eine Art Stenographie vorstellt, gebildet. (In Europa hat es außer jenen ersten Bruchstücken nur eine — jedenfalls auch aus Asien stammende — Bilderschrift gegeben, die kretische vor dem Jahr 1800 v. Chr.)

Alles dies ist angedeutet worden, um die weitreichende Wichtigkeit des magischen Zaubers, Wirkung durch Ähnlichkeit und Analogie, fühlen zu lassen. Jene erste Gestaltung der Kausalität hat über die unmittelbaren Bedürfnisse des Alltags hinaus-

geführt: aus Zauberkausalität ist die bildende Kunst und die Schrift, sind unzählige religiöse Vorstellungen und Kulthandlungen hervorgegangen.

4.

Keine Überlieferung hat ein Andenken bewahrt, welche Geschlechter der Menschen im wehenden gelben Wüstensand die steinerne Sphinx aufgerichtet haben, deren Leib der Leib einer Löwin ist, deren Kopf ein Menschenkopf. Dieses majestätische Menschentier ist das älteste monumentale Gebilde, das unsere Erde trägt, älter als die Tempelruinen von Akkad und als die Pyramiden. Vor den Füßen der Sphinx hat ein Tempelchen gestanden, dort haben Menschen zu dem riesigen Geschöpf aufgeblickt, haben das Gefühl des Erhabenen und des Göttlichen gefunden. Die Sphinx gibt kein Rätsel auf, wie späte Griechen geglaubt haben, die fassungslos vor diesem Ungeheuer standen, sie löst ein Rätsel, sie beschwichtigt die älteste Unruhe des Herzens mit ihrem Dasein, das Mensch und Tier zur Göttlichkeit einschmilzt und erhöht. Die Sphinx verkörpert die geheimnisvolle Einheit alles Lebendigen. Sie ist Urvater der Menschen und der Löwen, Mann und Weib, zeugend und gebärend, benannt, ehe sich die Geschlechter sprachlich gesondert haben: der Sphinx und die Sphinx. Macht und Majestät wird in einer Einheit von Menschheit und Tierheit erschaut, in geheimnisvoll dämonischen Wesen, die am Menschen und am Tier teilhaben, der Ahn, der in göttliche Regionen rückt, vereint beider Gewalten.

Wie die Sphinx in Ägypten war der menschenköpfige Stier, den die frühesten Bildwerke Babyloniens zeigen, Ahn der Menschen und der Wildstiere. Diese geheimnisvollen Herren aller Kraft, Erzeuger des Lebendigen, werden die ersten Götter.

Die ersten Götter sind Menschen mit Tierköpfen, Vermischungen aus Mensch und Tier. In Ägypten, in Babylonien, in Phöni-

zien, in Israel (Jahve ist ein Stiergott, er brüllt wie ein Stier nach dem Wort des Propheten und ist als Stier auf dem Brustschild des Hohenpriesters, dem Ephod, abgebildet), in Mexiko, in Samoa, in Nordamerika, bei den Slawen (Triglav hat drei Ziegenhäupter) und anderwärts. Hoernes meint, daß der Zauberpriester mit der Tiermaske, der tanzend das Tier nachahmt, allmählich zum Bild des Gottes mit dem Tierkopf geführt hat; vorher seien vermutlich Steine oder Bäume von menschen- oder tierähnlicher Gestalt verehrt worden. Vielleicht hat man an ihnen weiter gemeißelt und geschnitzt, so daß ungefüge tiermenschliche Bildungen entstanden sind. — Sollte das zutreffen, so stammte auch diese Wurzel der Kunst, wie die magische des Bildzaubers, aus zauberischen, wenn man so sagen darf, religiösen Motiven.

In der Konzeption des Menschentieres, des tiermenschlichen Dämons, des Tiergottes hat das Grundgefühl von der Einheit des Lebens eine große und endgültige Gestaltung empfangen. Solch ein Wesen vereinigt alle Macht, die der Naturmensch kennt, Macht des Tieres, Macht des Menschen und noch andere, höhere, geahnte Macht, die nicht mehr ganz faßbar ist, die sich in unheimlichen Erscheinungen, im Gewitter etwa, offenbart. Das dämonische und endlich das göttliche Wesen, das am Tier und am Menschen Teil hat, ist eine der großen Schöpfungen mythischer Menschheit.

Im konservativen Ägypten sind noch spät Totemtiere, Katzen, Krokodile, Ibisse, Stiere göttlich verehrt worden, ihre Leichname wurden einbalsamiert, um sie der Vergänglichkeit zu entreißen; Herodot erzählt, daß man bei einer Feuersbrunst am meisten fürchtete, daß eine Katze verbrennen könnte. Aber zu gleicher Zeit haben die Ägypter ihre Götter, die eine Vermischung von Mensch und Tier sind, geschaffen und in der Gestalt der Sphinx vollendet und verewigt. Vor diesen tierköpfigen Göttern haben die Griechen eine merkwürdige Scheu empfunden. Auch ihre Götter, die zum erstenmal in rein menschlicher

Gestalt gedacht und gebildet wurden, waren ja dunkel dem Tier verstrickt, aus dem sie sich herausgerungen hatten. Der Artemis ist eine Hirschkuh beigegeben, sie trägt ihre Hörner als Sichel des Mondes zugleich und als Hinde oder Kuh, die sie anfänglich gewesen sein muß, wie die ägyptische Isis. Die rein menschlich gewordenen Götter der Griechen werden von einem Tier begleitet, das man als ihren Ahn und Ursprung ansehen darf: Zeus vom Adler (wie der indische Wischnu erscheint er auch als Biene), Hera vom Pfau, Aphrodite von der Taube, Poseidon vom Roß. Nicht anders die Götter der Germanen: Um Odhin schweben Raben, Freyr hat einen Eber, Thor einen Bock als untrennbaren Begleiter. Dem italischen Mars waren Specht und Wolf heilig; man darf erinnern, daß Romulus und Remus, die Begründer der kriegerischen Stadt, Wolfssöhne, jedenfalls Marssöhne gewesen sind.

Der menschlich gestaltete Gott und das Tier, das ihm folgt, sind die Auflösung einer früheren Tiergottheit in ihre beiden Bestandteile. Aber es gibt noch andere Verbindungen von Mensch und Tier zur Gottheit. Die hethitischen Götter Kleinasiens haben auf Tieren gestanden, ebenso die semitische Liebesgöttin Kades. Solche frühe Bildungen stellen vor Augen, wie die beiden Elemente zwar schon auseinander getreten sind, sich aber noch nicht völlig voneinander gelöst haben. Noch bei dem apollinischen Homer, der den dunkeln Anfängen weit entrückt ist, sind die Götter manchmal Tiere oder erscheinen unklar in Tierähnlichkeit: Poseidon zeugt als Hengst mit der Stute Demeter das Roß Arion, er fährt übers Meer auf einem Wagen, der von Meerrossen gezogen wird. So ist er nicht nur der Gott der Meerrosse, der Wellen, sondern auch Pferdegott, der Gott der Wettkämpfe, in vergessenen Zeiten selbst ein Pferd. Derselbe Poseidon verwandelt sich auch wieder in einen Widder und erzeugt mit der Theophane, die ein Schaf ist, den berühmten goldfelligen Widder. Bei Homer werden Hera und Pallas Athene kuhäugig und eulenäugig genannt, sicherlich sind sie

vorzeiten Göttinnen mit Tierhäuptern gewesen wie die ägyptischen, Vermischungen von Mensch und Tier — die erste große Synthese der mythischen Menschheit. Aber nicht nur in Ägypten und in Griechenland, auch auf den Fidschi-Inseln sind Tiere zu Göttern in tierähnlicher Gestalt geworden.

An die Welt des orientalischen Altertums muß nur erinnert werden. Im babylonisch-hebräischen Mythos besitzt der Drache, der Schlangendämon alle Weisheit und schenkt dem Menschen Teil daran. Aus Babylonien und Assyrien sind geflügelte Tiergötter nach Syrien gedrungen, babylonische Flügeldämonen stehen auf Jahves Altar. Diese Wesen (hebr. Krub — Cherub — griech. γρύψ — das deutsche „Greif") sind durch die griechische Welt gewandert, ihre Bilder wurden in Troja und in Mykene ausgegraben, aus ihnen haben sich in der christlichen Kunst die Engel herausgebildet. Raffaels Putten stammen auf einem langen Umweg aus Assyrien.

Bildungen aus Mensch und Fisch, aus Mensch und Schlange waren über die alte Welt verbreitet. In Babylon hat es einen fischschwänzigen Dämon gegeben, und noch der frühgriechische Heros Kekrops — vielleicht derselbe Stamm wie γρύψ? — ist ein Schlangendämon gewesen. Mose errichtete einen Schlangendämon aus Erz, damit ihn das Volk anbete und so von Schlangenbissen geheilt werde — magischer Ähnlichkeitszauber. Im persischen Königsbuch Firdusis hat der Dämon Arzschenk einen Menschenleib und einen Stierkopf, der Dämon Munheras zwei Häupter, das eines Ebers und eines Stieres. Der thrakische Dionysos-Zagreus, der nach Griechenland gezogen ist, und dort die Seelen erobert hat, ist ein Stiergott gewesen, seine Dienerinnen kleideten sich in Tierfelle, verwandelten sich so in Tiere der Wildnis, säugten an ihrer Brust die jungen Rehe, zerfleischten Tiere und Menschen, erhöhten sich rasend (Mänaden — die Rasenden) ins heilige Naturreich. Euripides hat das in den „Bakchen" geschildert.

So ist die alte Kulturwelt voll von Erinnerungen an die Macht des Tieres und an seine Vermischung mit dem Menschen, an seine Erhöhung zur Gottheit. Sicherlich ist Helena, die Tochter einer Menschenfrau und eines Schwangottes, ursprünglich eine Schwanjungfrau gewesen, ihre Brüder Kastor und Pollux Schwäne, die durch die Luft fliegen. Eine vereinzelte Sage berichtet, daß Zeus auch seiner legitimen Gattin zuerst als ein Kuckuck genaht sei, anderen Frauen, wie man weiß, in anderer Tiergestalt, und als Tier hat er die großen Geschlechter der Helden erzeugt.

Beständig wandeln sich Götter in Tiere, Athene entschwebt als Adler, in Athen ist sie der heiligen Baumschlange gleichgesetzt worden. Die nordischen Walküren sind Schwanjungfrauen, später Wolken- und Sturmgöttinnen: ebenso Freia. Loki fliegt als Vogel durch die Luft und wird gefangen. Hesiod spricht von den „weißzahnigen Keren, die ihre Klauen in den Leib des gefallenen Kriegers schlagen und sein Blut saugen". Hier sind offenbar, uralter Überlieferung folgend, Schicksalsgottheiten als Raubvögel gedacht. Hermes ist bei Homer wahrscheinlich ein Möwengott gewesen, wenigstens schildert ihn die Odyssee wie eine Möwe, die vom Himmel herabfliegt —

Senkt sich schnell aus dem Äther
Nieder aufs Meer und schwebt dann über der Flut wie die Möwe,
Die im furchtbaren Brausen des ungebändigten Meeres
Fische fängt und sich die flüchtigen Fittiche netzet.
Also beschwebte Hermeias die weithin wallende Fläche.

Das ist nicht ein poetischer Vergleich, sondern lebendig wachsender Mythos vom Möwengott, der in menschlicher Gestalt erscheint.

Harpyen, Kentauren, Satyre, Wasserfrauen, Fänggen, Trolle und hundert andere Gestalten sind halb Mensch halb Tier, dämonische Wesen mit großer naturhafter Gewalt über Vege-

tation und Menschenwelt, vieles Zaubers mächtig. Die bocksfüßigen Waldgeister leben noch das ganze Mittelalter als Teufelsgestalten fort, und es ist wahrscheinlich, daß Fisch, Lamm und Taube, die in frühchristlicher Zeit den Erlöser dargestellt haben, dunkel und nicht mehr bewußt mit dem Kult der Tiergöttlichkeit zusammenhängen. In asiatischen wie in späteren gnostischen Vorstellungskreisen aller Art spielen Mißbildungen aus Tier und Mensch, aber auch symbolische Tiere eine Rolle. In den späten Mysterien des Mithra, der Stier- und Sonnengott gewesen ist, gibt es sieben Stufen der Vollendung, die dunkle Erinnerungen an Tiergottheiten bergen, ein Rabe kommt vor und ein Löwe und auch der Gott, den die Griechen Kronos nannten, ist in den persischen Mysterien löwenköpfig und von einer Schlange umwunden gezeigt worden. Ähnlich hat es in kleinasiatischen, griechischen und römischen Mysterien allegorische Tiere und Tiermasken gegeben, die man nicht mehr verstand und als Anspielung auf die Zeichen des Tierkreises oder auf die Seelenwanderung deutete. Der Kirchenvater Origenes erzählt in seiner Schrift gegen den Heiden Celsus mißbilligend, daß „die sieben Archonten", die Herren des Weltkreises, Tiergestalt tragen, und daß Menschen in ihre Bildungen verwandelt wurden. Hier wird ein nicht allzu deutlicher Zusammenhang mit den sieben Planetengöttern der Babylonier bestehen, die ja die ganze Gnosis und Astrologie bis in die Renaissance hinein beeinflussen.

Endlich stürzt die Sphinx vor Ödipus in die Tiefe: das Menschentier versinkt vor dem völligen Menschen. Die reine Herausmeißelung des Menschenleibes und des Menschengeistes ist ja die große Kulturmission Griechenlands gewesen. Hier sind die Götter allmählich vom dämonischen und zwitterhaften Wesen befreit worden und dem Menschen gleichgesetzt — und mit diesem notwendigen Schritt haben die Griechen den echten Mythos, der Natur und Menschheit in einem ist, vernichtet.

5.

Die große mythische Einheit des Lebendigen offenbart sich noch anders: aus Blumen und aus Bäumen sind Menschen hervorgegangen, es gibt, wenn auch seltener als Tiertotems, Pflanzentotems. Der erste Mensch der nordischen Sage wird aus einer Esche geschaffen und heißt Askr (Esche). Die Kuh Audhumla säugt ihn auf wie eine Wölfin den Dietrich. In manchen Orten Deutschlands gibt es noch heute Bäume, von denen die Kinder gepflückt werden, so bei Nauders und bei Meran, im Aargau steht ein Kindlibirnbaum. In Indien sind Menschenfrauen mit Bäumen vermählt worden, bei Indern, Römern und Germanen ein Baum, der männlichen Namen trägt, mit einer weiblichen Blume, und noch bis in späte Zeiten haben die Deutschen manche Bäume als Personen gefühlt und etwa „Frau Eiche", „Frau Hasel" angesprochen. Aus der Gegenwart wird berichtet, daß ein Bauer bei der Geburt seines Sohnes einen Baum setzte und dem heranwachsenden Kind in Pflege gab. Plötzlich wurde das Bäumchen krank und starb ab — der Knabe stürzte vom Heuboden und blieb tot liegen. — Menschen sind aus Bäumen hervorgegangen, sind mit Bäumen magisch verstrickt, werden sterbend wieder in einen Baum gewandelt. Philemon wird eine Eiche, nachdem er das volle Maß seines Lebens erfüllt hat, Baucis eine Linde, die goldäpfelhütenden Hesperiden werden selbst zu Apfelbäumen, die sie wahrscheinlich von je gewesen sind, nachdem Herakles ihren Schatz geraubt. Als sich Phyllis, die Tochter eines thrakischen Königs, von Demophoon verlassen glaubte, erhängte sie sich an einem Mandelbaum und wurde in ihn verwandelt. Demophoon kam wieder, umfing klagend den Stamm, der plötzlich helle Blätter trieb. Daphne, Tochter der Erde, wird ein Lorbeerbaum, Syrinx ein Schilfrohr, das melodisch klagt. In allen diesen Sagen hat griechischer Genius den ursprünglichen Mythos von der Baumverwandtschaft des Menschen weiter gesponnen, hat Menschenlos in Naturleben verwebt. Aus dem Blut und aus den Tränen

sterbender Menschen, schöner Jünglinge besonders, sprießen Blumen auf, dem Blut des Krokos und des Hyazinthos entkeimen die Blumen, die heißen wie sie, die jeden Frühling den Toten beweinen. Ähnliche Erzählungen sind später auf die Tränen der Gottesmutter übertragen worden. Aus dem Herzen des Dionysos, den die Titanen zerrissen haben, sprießt der Weinstock, aus seinem Blut der Granatapfelbaum — Mythen vom unerschöpflichen Leben der Natur.

Weil Mensch und Baum blutsnahe sind, kann man dem Baum eine Krankheit übergeben, die man selber trägt und deren man so ledig wird. Wer durch einen gespaltenen Kirschenbaum kriecht oder wer unter einer Brombeerstaude durchschlüpft, der hat seine Krankheit dem Baum vererbt, manchmal wird eine Zauberrune dazu gesprochen: „Zweig, ich breche dich, Fieber, nun lasse mich!"

Der Tote, der in die Erde gelegt wird, wandelt nur die Gestalt, aus seinem Grabe sprießt ein Baum auf. Gräbern von Helden, von Liebenden entwachsen Bäume, die dem Verstorbenen geheimnisvoll verschwistert sind, eine Rebe blüht aus Tristans Grab, ein Rosenstrauch aus Isoldes — unlöslich verschlingen sich beide. So wächst in einem serbischen Volkslied aus dem Grab des Jünglings eine Tanne, an die sich der rote Rosenstrauch schmiegt, der dem Grab des Mädchens entkeimt. Plutarch erzählt, daß die erste delphische Sybille Phemonoë geweissagt habe, aus ihrem bestatteten Leichnam würden Blumen sprießen und von den heiligen Tieren des Tempels verzehrt werden, so daß sie auch abgestorben dem Gott, dem sie diente, und den Menschen, denen sie Gutes tat, nicht völlig schwände.

In manchen griechischen Städten befahl ein Gesetz, daß kein Grab ohne seinen Baum bliebe. Grabesbäume — wie Götterbäume — sind Wohnsitz einer Schlange, des Erddämons. Aber die Schlange, die auf dem Grabesbaum haust, ist anderes noch: die Manenschlange, der nur noch halb verstandene Tierahn, zu dem der Tote zurückgekehrt ist, der ihn in sich aufgenommen

hat. Hier verstrickt sich Ahnenkult mit Baumkult und Kult des erdebewohnenden Tieres — Erdenkult beides. Denn je weiter die mythische Menschheit reift, desto mehr sammelt sich alle Verehrung der erdentsprossenen Wesen auf sie, auf die Urmutter, auf die Erde selbst. Die Schlange, die auf Grabesbäumen, auf Götterbäumen haust, die ihnen geheimnisvoll verbunden ist, bewacht die heilige Stätte als der echte genius loci, sie ist der Schutzgeist der Familie, der Stadt, endlich des Staates, wird von den Menschen ernährt, weissagt zuzeiten — unklar, ob sie selbst Gottheit ist oder nur Wächterin des Heiligtumes. Als Athene ihren heiligen Ölbaum auf der Akropolis einpflanzte, trug sie selbst die Schlange herbei als Hüterin und Numen.

Überall auf Erden sind heilige Bäume, heilige Haine verehrt worden (nicht nur bei den Kulturvölkern der alten Welt, auch bei heutigen Negerstämmen), überall war ihr Kult älter als die Sagen der Götter und der Helden. Nach dem Bericht des Tacitus hat es zu seiner Zeit keine Tempel bei den Germanen gegeben, nur heilige Bäume und heilige Haine, wer hier eintrat, wer solch einen Baum anrührte, war gefeit (das ist später auf Altar und Kirche übergegangen). Priesterinnen haben mit goldenen Messern Mispeln von den heiligen Eichen geschnitten, Geschenke der Gottheit, an denen noch heut manche Sitte haftet. Die heiligen Bäume haben Tempel und Götter überlebt, christliche Konzilien und Kirchenschriftsteller bis ins späte Mittelalter haben nicht mehr gegen Götterbildnisse, aber gegen den Kultus der Bäume gekämpft, im Gesetz des Langobarden Luitprand aus dem 8. Jahrhundert wird er mit Strafen belegt, und berühmt ist, wie Winfrid im Jahr 730 die heilige Donarseiche bei Gaismar in Hessen seinem naturfremden Gotte zerstört hat.

Noch heute ist der Baumkultus nicht erstorben. Überall in den deutschen Alpen und auch anderwärts gibt es Bäume, die ein Heiligenbild tragen, entweder in einer Höhlung oder freihängend, „Bildeichen", „Kreuzföhren" — zum Teil uralte heilige Bäume, jetzt noch einmal vom Bilde der Gottheit geweiht.

Manchmal wächst der Baum allmählich um das Bild herum, Heiligkeit des Baumes ist nicht mehr von der des Bildes zu sondern.

Vor allen menschengestaltigen Göttern sind Bäume verehrt worden, an Bäumen und Quellen sind die ersten Kultstätten der Menschheit gewesen. Plinius, der späte Römer, sagt am Anfang seiner Naturgeschichte, daß die Bäume ebensowenig der Seele ermangeln wie alles andere Lebendige. Sie sind, so fährt er fort, die ersten Tempel der Gottheit gewesen. Von einem alten italischen Baumheiligtume weiß Virgil:

Einst dem Faunus geweiht, stand dort ein verwilderter Ölbaum
Bitteren Laubs, ehrwürdig vor den seefahrenden Männern,
Wo sie, entronnen der Flut, die Geschenke zu heften pflegten
Für den erhabenen Gott, ihm gelobte Kleider zu hängen.

Auf jeder Flur der antiken Welt ist ein Baum gestanden, der den Feldern Gedeihen schenkte und von den Landleuten bekränzt wurde. Noch spät konnte kein Tempel und keine Kultstätte ohne den heiligen Baum, ohne die heilige Quelle gegründet werden, die ältesten Götterbilder sind aus dem Holz heiliger Bäume geschnitten worden, was offenkundig die Geburt des Gottes aus dem Baume verrät. Ehe noch menschengestaltige, vielleicht ehe tiergestaltige Götter waren, ist ein Baum, eine hölzerne Säule verehrt, mit Bändern und Stoffen geschmückt worden. Dieser Strunk hat endlich einen Menschenkopf erhalten — die Herme der griechischen Kunst. Armlose starre Bildnisse des alten bärtigen Fruchtbarkeitsdämons Dionysos werden verehrt, er entwächst dem Baum, aus Leib und Haupt sprossen ihm Zweige, unmittelbares Bild der zeugenden Erdenkraft; ebenso Silvanus im alten Italien. Adonis, der syrische Frühlingsgott, wurde aus einem Myrtenbaum geboren, und nach

dem Bericht des Livius ist der kapitolinische Jupiter ursprünglich als eine Eiche verehrt worden, was sagen will, daß ein Gottesbaum später dem Jupiter gleichgesetzt wurde. So gibt es Zwischenbildungen von Gott und Baum, wie von Gott und Tier, ja die Zwischenbildung ist der frühe, der echte Gott und wie der Gott mit dem Tierkopf der Vater des durchaus menschlichen.

In der antiken Welt ist kein Gebet und keine Opferhandlung ohne Zweige zu denken, nicht nur Priester und Opfer, auch der heilige Baum und der Altar, der vor ihm steht, werden mit Zweigen oder mit Efeu gekränzt. Darum ist auch der Zweig mancher Bäume Zauberstab, der den Dämon fern hält. Sollte ein Kultus an einem anderen Ort verpflanzt werden, so konnte das nicht anders geschehen, als indem man Zweige des Götterbaumes übertrug und überpflanzte. Selbst auf der Schwelle vom Tempel Jahves zu Jerusalem, der so furchtbar gegen Bild und fremde Götter geeifert hat, stand entsprechend dem kleinasiatischen Dionysos-Kult ein goldener Weinstock (nach Josephus und Tacitus), da lebendige Bäume nicht geduldet wurden.

Weil der Baum göttlich ist, verkündet er rauschend die Zukunft, so die heilige Eiche zu Dodona, die später dem Zeus angehört. Im Rauschen ihrer Krone, im Flattern der Tauben, die in den Ästen zu Hause sind, im Murmeln des „lebendigen Wassers", das unter ihren Wurzeln fließt, schallt die Weissagung. Die Wurzeln dieses Baumes reichen zutiefst in die Erde. Keltische Druiden haben aus dem Geraun ihrer Eichen geweissagt, ihnen Menschen geopfert. An die Eiche des Dämon Phorbas in Böotien wurden die Köpfe Geopferter gehängt; im 11. Jahrhundert stand in Upsala ein heiliger Baum, der auch im Winter grünte, ihm wurden Menschen dargebracht.

Als die Götter der Griechen schon ganz menschlich geworden waren, blieb ihre Geburtsstätte doch noch gern an einen Baum geknüpft — aus dem sie hervorgegangen sein mochten. Zeus, Hera, Hermes und andere wurden unter Bäumen geboren und

aufgezogen, Leto vermochte erst zu gebären, nachdem sie die Palme und den Ölbaum umschlungen, verehrt hatte, unterm Lorbeer hat sie Apollon und Artemis geboren. Gleich ihr umfassen in Smaaland noch heute Frauen den hilfreichen Baum in der schweren Stunde. Romulus und Remus sind unter einem Feigenbaum am Tiber gefunden und von der Wölfin aufgesäugt worden, die Heroen der ewigen Stadt kommen von Baum und Tier. An diesen Feigenbaum ist das Leben des römischen Volkes gebunden, unter der Schreckensherrschaft Neros welkt er und kündet so den Untergang der Stadt. Auf Rhodos hat es einen Baumzeus, Zeus Endendros, gegeben, der sicherlich zuerst nur ein Baum gewesen ist ohne Götterbild, und eine Helena Dentritis, die schönste der Nymphen, hat dort als ein schlanker Baum Verehrung genossen.

Gewaltig haben sich Götter in ihrer wuchernden Vegetationskraft offenbart, wenn Menschen sie zu mißachten wagten, Dionysos vor allen, der aus Asien nach Griechenland wandernde Gott der Fruchtbarkeit. Er erscheint im Gemach der Töchter des Minyos, die seiner nicht sorgen, umrankt jäh einen Webstuhl mit Efeu und Weinlaub, Schlangen nisten in den Wollkörben, Wein und Milch träuft von der Decke auf die erbebenden Frauen. Hier wie in den Euripideischen Bakchen, wo der nüchterne Pentheus von den rasenden Dienerinnen des Gottes zerrissen wird, spürt man die Urgewalt des zeugenden Erdengottes, der dürftiges Menschenwerk überwuchert und fahl werden läßt vor seiner Kraft.

In Indien wurden zum großen Opfer Bäume auf Wagen geführt, in denen Vögel sangen, die Platane war der heilige Baum des persischen Königsgeschlechtes der Achämeniden, und auch der Baum der Erkenntnis und der Baum des Lebens sind wahrscheinlich persischen Ursprungs, denn sie werden in Persien genannt. Assyrische Bildwerke zeigen Könige, die Bäume verehren, und die Terebinthe, die zu Mamre in Palästina stand, soll seit der Erschaffung der Welt angebetet worden sein. Sie

ist Phönikern, Arabern, Juden, Heiden und Christen heilig gewesen, unter ihr wurden einträchtig Bilder aller Götter geweiht, denn sie war älter als alle, in ihrem Schatten hat Abraham seinen Gott bewirtet. Dem Mose ist die Stimme eines Gottes aus brennendem Baum erschollen, in dessen Zweigen die Gottheit saß: „Tu die Schuhe von deinen Füßen, denn dieser Ort ist heilig." Das ist echter Mythos, naturgebundene Heiligkeit im Buch des mythosfeindlichen Monotheismus.

6.

Das Leben des Menschen ist ins Leben der Erde verschlungen, Gedeihen der Vegetation bedeutet Glück des Menschen, Dürre und Mißwachs Elend und Tod. Der Erde, Spenderin des Lebens, gilt frühe, religiöse Verehrung, gilt der Kult, der regelmäßig mit dem Wechsel der Jahreszeiten wiederkehrt, Saatfest und Erntefest, in hundert Bräuchen, die noch heute nicht ganz erloschen sind. Der Mensch fühlt geheimnisvolle Verwandtschaft seines Lebens mit dem Leben der Natur, er zeugt Leben, wenn er das Samenkorn der Erde übergibt, die Ackerfurche ist der empfangende Schoß der Allmutter Erde, die vom Pflug, dem zeugenden Mannesglied, erschlossen und befruchtet wird. Noch heute darf keine Frau den Pflug führen, nur Männer, nach anderem, seltenem Brauch ziehen nackte Jungfrauen den Pflug durch die Schollen. Daß die Erde auch dieses Jahr fruchtbar sei, vereinigt sich ein junges Menschenpaar auf dem durchpflügten Acker; und auch umgekehrt: wie menschliche Zeugung die Erde schwängert, so schafft wiederum die Erde Fruchtbarkeit dem Menschen: das Paar, das Hochzeit begeht, bringt Samenkörner opfernd dar, daß es selbst Frucht trage. Die Getreideschwinge ist in magischer Analogie der Wiege des Kindes gleich.

Weit verbreitet ist der Glaube, vielmehr die Ahnung, daß die Kinder der Menschen aus der Erde kommen. An vielen Orten Deutschlands gibt es Brunnen, aus denen die Kinder geholt werden, im Schwarzwald bringt das Dorfbäsele die Kinder aus den „frischen Bächen", die von den Bergen rinnen. Anderwärts treten sie aus Felsen und Höhlen ans Licht. Vielleicht sind die Kinderbäume, von denen schon gesprochen wurde — eine Esche in Brunneck — die Weltesche Yggdrasil, der Brunnen, aus dem Frau Holde oder der Storch die Kinder zieht, der Urdharbronn, der an ihren Wurzeln quillt. Tief unten, bei der großen Erdmutter werden die Kinder aufgenährt, bis sie in die Welt eintreten dürfen. Fällt ein Kind in den Brunnen, so kommt es auf die große Wiese zur Mutter. Mancherorten legt man ein krankes Kind in die Ackerfurche und erwartet, daß ihm Kraft zufließen werde. Aber auch ein Sterbender wird auf die Erde gelegt, damit er ihr das Leben zurückerstatte, das sie ihm einst geschenkt (so ist mit dem heiligen Franz geschehen). Noch heute kommt es in Süditalien vor, daß dem Sterbenden ein Rinderjoch aufs Bett gelegt wird, um ihn so mit der Erde in Verbindung zu setzen und ihm die Stunde zu erleichtern. Wenn der Tote begraben wird, so ist das nichts anderes, als daß man der Erde wiedergibt, was sie einst gewährt hat. Die Griechen haben es auf den sagenhaften Gründer Kekrops zurückgeführt, daß man den Leib des Toten in die Erde legt — anstatt ihn der Flamme zu übergeben — dem Saatkorn gleich, das Demeter in Empfang nimmt, um neue Frucht aufsprießen zu lassen, Tod in Leben zu verwandeln. Die Erde über dem Grab ist mit Getreide besät worden.

Der Mensch, der im feindlichen Winter vom Leben der Natur hat fortrücken müssen, sich einschließen in ein enges Haus, tritt mit tiefem österlichem Aufatmen in den ersten Frühlingssonnenschein, ins aufbrechende Leben, das um ihn brodelt, das er neu in sich selber spürt. Das Leben der jungen Menschheit ist ja von der Natur geordnet, nach ihr geformt wie noch heute das

Leben des Bauern, Saatfest und Erntefest sind seine Höhepunkte. Da kommt alles Volk zusammen in Tanz und Freude, weiß sich dem Leben der Natur verbunden, steigert jubelnd das eigene Leben in zeugender Ekstase, nährt und fördert so die vergrabene Saat. Zeugend dient der Mensch den Göttern der Erde und der Fruchtbarkeit, gibt den unterirdischen Mächten des Wachstums neue Kraft aus seiner, weiß sich geborgen im Erdenkreis. Der mythische Mensch lebt im Rhythmus der Erde, schlingt seine Lust in die Natur, die so lang erstorben gewesen ist und sich nun blühend berauscht.

In den Ländern der alten Mittelmeerkultur wurde beim Frühlingsfest feierlich das Beilager eines Gottes oder des stellvertretenden Priesters auf dem Acker vollzogen, daß magisch auch die Erde befruchtet sei. Das Saatkorn ist selbst göttlich, der Gott wird in die Erde begraben mit der Hoffnung auf Verjüngung und Auferstehen. In Ägypten ist Osiris die Verkörperung des Saatkornes, das stirbt und ersteht, er ist der Gott der Fruchtbarkeit, aber auch der Gott des Todes. Jahr um Jahr muß er sterben, er wird getötet und seine Glieder ausgeteilt übers Land. So ist er auch der Gott, der den gestorbenen Menschen hinüberführt zu neuem Leben — Korn, das der Erde gegeben wird, Mensch, der hinabsteigt, sind eines, Statuen des Totenrichters Osiris sind in Gräbern gefunden worden, hohl und mit Weizen angefüllt, und es gab eine Weisfagung der Unsterblichkeit aus dem Sprießen der Erdfrucht.

Weil aber der Gott nicht erfaßt werden konnte, traten Menschen für ihn ein, ihr Fleisch wurde in Ägypten zerteilt und verbrannt, ihre Asche über die Felder verstreut, daß sie Frucht brächten auch in diesem Jahr. In vorhistorischen Zeiten wurde wahrscheinlich anstatt des Gottes der König des Landes erschlagen und zerteilt. Erinnerungen an Opfer der Könige, die das Gottesopfer vertraten, finden sich bei Griechen, Römern und Germanen, auch bei Afrikanern. Genauere Kunde haben wir von den Gottesopfern der alten Mexikaner: Der Gott

wurde in Gestalt seines Stellvertreters beim Frühlingsfest und beim Erntefest getötet und verzehrt, nachdem er vorher den neuen Gott erzeugt hatte. Das Gottesopfer ist das Höchste, was der Mensch zu geben vermag, Jahr für Jahr bringt er es der Erde.

Die Erde ist Urmutter, Mutter der Fruchtbarkeit, ehe die Götter waren, war sie. Schon die vorsemitischen Bewohner Mesopotamiens, über deren Rasse Unsicherheit herrscht, die aber älter sind als was wir von Ägypten wissen, haben eine Erdenmutter Nanai verehrt: die große asiatische Erden- und Göttermutter Kybele, die verschiedene Namen trägt und als hundertbrüstige Artemis zu den Griechen gekommen ist, vereinigt sich mit einem sterblichen Menschen, der leuchtend aufblüht, aber im Herbst schwinden muß. Sie jedoch ist unsterblich in stets erneuter Fruchtbarkeit. An ihrem Fest geben sich die Frauen, magisch zu Erdenmüttern geworden, ohne Wahl jedem Manne hin, die Priester des Attis (ihres Geliebten) brachten ihr das zauberstärkste Opfer dar, das Opfer ihrer Männlichkeit, daß die Erde Samen und Blut des Menschen empfange. Das vergossene fruchtbare Blut zwingt Attis wieder ins Leben, führt die Auferstehung der Natur herauf. Blut eines Opfertieres wird mit dem Blut der Priester vermischt, daß Kraft des Menschen und Kraft des Tieres die Erde zu neuer Zeugung rufe. Noch im kaiserlichen Rom wurde alljährlich am 22. März zur Frühlingssonnenwende das Fest des Attis und der Kybele gefeiert. Mit orgiastischen Tänzen, in wilder Verzückung floß das Blut der sich entmannenden Priester (Galli) zur Erde als Menschenopfer, am dritten Tage stand der Gott, der im Herbst gestorben war, aus seinem Grab auf, wurde mit lauter Lust begrüßt. Ähnlich ist der Kult der Astarte in Hierapolis begangen worden, ähnlich der der hundertbrüstigen Göttin zu Ephesus. Die viel besprochene und nie ganz verstandene kultische Prostitution aller Frauen ist der Analogiezauber, der die Erde zu grenzenloser Besamung und Fruchtbarkeit bewegt.

Noch stehen Überreste des Adonistempels, den Konstantin zerstört hat, in einem Tal bei Byblos in Syrien an der Stelle, wo Adonis zuerst der Göttin begegnet ist. So lautet der phönizisch-kyprische Mythos von Adonis in der griechischen Fassung, die Ovid überliefert: Adonis war so schön, daß Aphrodite und Persephone um ihn haderten. Zeus schlichtete ihren Streit, einen Teil des Jahres sollte Adonis bei Aphrodite in der Oberwelt wohnen, den anderen Teil unten im Reich der Persephone. Aber er wurde von der eifersüchtigen Persephone in der Gestalt eines Ebers zerrissen. — Das ist keine leere Götterfabel, wie sie die späten Dichter in Menge ersonnen haben, sondern der Mythos vom Erblühen und Sterben der Natur, vom Kreisen des Lebens und des Todes. Jedes Jahr aufs neue wurde der Frühlingsgott zu Tode verwundet, wird die Natur vom gottmenschlichen Blute benetzt. Rote Anemonen erblühten und der Gießbach floß rötlich vom heiligen Blute, färbte das Meer weit hinaus. An der Bahre des Getöteten wurden Früchte und Blumen gehäuft, Kuchen aus Mehl, Honig und Öl dargebracht beim Klagegesang der Frauen, der auf Wiederkehr hoffte.

Die Feier des Frühlings läßt sich noch weiter ins alte Asien hinein verfolgen. Die babylonische Ischtar (Astarte, die der Aphrodite entspricht) steigt ins Totenreich hinab, dort das Wasser des Lebens zu finden und den verstorbenen Geliebten zu erwecken. Auf Erden schwinden Leben und Liebe, die Welt wird fahl; da bitten die Götter um ihre Wiederkehr, schenken ihr das Wasser des Lebens, daß sie den Toten zurückrufe beim Frühlingsfest. Ebenso sucht Kybele ihren Attis überall und scheut auch die Unterwelt nicht, wo sie sich ihm vereint. Die Neubelebung der Vegetation ist hier ganz ins Menschliche gezogen, verbindet sich mit dem Zauber gegen den Tod — Zusammenklang von Natur und Menschenleben, Sinn und Sehnsucht der mythischen Welt.

In allen deutschen Landschaften sind Saat- und Erntefest begangen worden. Der Winter wird ausgetrieben und in Fesseln

gelegt, geschlagen und verhöhnt. In feierlichem Umzug wird eine Strohpuppe oder ein in Stroh gehüllter Mensch, der den Winter bedeutet, fortgejagt, ein Knabe oder ein Mädchen, mit Blüten geschmückt, wird jubelnd als Frühling begrüßt. Die beiden kämpfen wohl auch miteinander, der Winter unterliegt schmählich (in dem blutigen alten Mexiko wurde nicht symbolisch eine Strohpuppe, sondern ein Kind ertränkt, auch einem Menschen das Herz herausgerissen und ins Wasser geworfen). In hundert Abwandlungen heißt dieses Frühlingsfest „den Winter austragen", „den Tod austragen". Eine Maibraut wird herumgeführt, Mairitt wird gehalten. Noch heute finden die Kinder im Gebüsch bunte Eier, die ihnen der „Osterhase" gelegt hat. — Ist aber der Winter begraben, dann stürmt wilder Liebesjubel übers ergrünte Land, Erde und Geschöpf, Gottheit und Mensch sind eines in ihrer Zeugungslust.

Bei den Nordgermanen fährt zum Frühlingsanfang Freyr durchs ganze Land, er ist der Gott des Frühlings und auch der menschlichen Fruchtbarkeit und wird dementsprechend abgebildet. Wie dem kleinasiatischen Attis das Opfer der Männlichkeit, so wurden ihm Menschenopfer dargebracht. Auch die Göttin Nerthus, von der Tacitus als einziger weiß, war eine Mutter des Frühlings und der Fruchtbarkeit, die von milchenden Kühen übers Land gezogen wurde (während bei Ägyptern die erste Pflugschar zu Ehren der Isis durch den Acker ging).

Korngeister nisten im Getreide, spielen im Wind, fördern das Wachstum im reifenden Feld, sie heißen in Deutschland Kornmuhme oder Kornmutter, Habergeiß, Kornbock und ähnlich. Noch jetzt sind die Bräuche, die auf solche Vegetationsgeister hinweisen, nicht ausgestorben. Zeugenden, befruchtenden, phallischen Dämonen hat der Mensch mit einem gewissen Schauder sein Opfer gebracht, daß die Aussaat gedeihe, ihnen beim Erntefest Ähren auf dem Feld, Obst auf den Bäumen gelassen. In Rom wurde dem bocksfüßigen Flurgeist Silvanus, dessen Bild aus einem Baum hervorgewachsen war, ein Opfer von Milch ge-

spendet, das man über die Wurzeln seines Baumes goß. Wenn im Gesetz des Mose befohlen wird, nicht Nachlese auf den Feldern zu halten, so ist es offenbar spätere rationalistische Umdeutung, daß die vergessenen Ähren den Armen bleiben sollten; ursprünglich ist das der Anteil der Feldgeister gewesen.

An vielen Stellen der Erde ist das Erntefest mit Tänzen begangen worden, mit Tänzen der Menschen und der Fruchtbarkeitsdämonen, der Vegetationsgeister, die ihr Werk vollbracht hatten. Die Dämonen des Wachstums sind phallische, bocksfüßige Gesellen, derb und zu jedem Unflat aufgelegt. Aus solchen Erntetänzen ist der Mimus hervorgegangen, in dem die Dämonen selbst tanzend und zotend auftraten und dessen klassischer Überrest das griechische Satyrspiel ist. Es gibt noch heute hie und da dramatische Darstellungen der Vegetationsfeste, so in Tirol, Böhmen, Schweden. Auch in Mexiko haben sich die Tänze der Fruchtbarkeitsdämonen, die Maskentänze der Menschen zu mimischen Schauspielen entwickelt. Das erste Schauspiel ist Vegetationszauber gewesen, der erste Schauspieler phallischer Fruchtbarkeitsdämon. Tiertänze — Maskentänze — Vegetationstänze — Mimus — Satyrspiel — am Ende dieser Reihe steht die Tragödie. Dieses höchste Gebilde des Menschengeistes kommt aus den mythischen Urgründen, wo Menschen mit Dämonen Umgang hatten, Menschenleben und Leben der Erde verstrickt und verbunden war. Im letzten Kapitel wird noch einmal hiervon zu sprechen sein.

7.

Unvermerkt sind wir aus der Vorhalle, wo die frühe Menschheit zu Hause ist, ins Reich des echten Mythos eingetreten. Der Mythos ist der Baum, der aus dem Einklang von Natur und Menschheit wächst, er ist die Krönung des ersten großen Welt-

gefühles. Was zuerst vom Zusammenhang des Menschen mit Tieren und Pflanzen gesagt worden ist, das sind nur Ahnungen, Vorbereitungen des Mythos gewesen; in Wald und Flur, in Quelle und Meer erschaut und erschafft jetzt der Mensch Wesen, die ihm ähnlich und verwandt sind, die an Menschheit teilhaben und an Natur, die das gestaltete Leben in einem Bilde voll Schönheit verklären. Liebe zur Schönheit, Sehnsucht nach Schönheit ist eine der Quellen mythischen Gefühles.

Die mythische Welt ist die Welt des beseelten und gestalteten Seins, ihre Voraussetzung ist das Gefühl von der Einheit des Lebens, der inneren Gleichartigkeit von Mensch, Tier, Baum, Fluß und Fels. Eine Sprache reden die Geschöpfe und die Elemente, in Einem Blutkreis sind sie beschlossen. Zu allen Tieren, zu allen Gewächsen, zu Wasser, Feuer, Erde und Stein geht Frigg, nimmt jedem Wesen den Schwur ab, daß es den Frühlingsgott Balder nicht verletzen werde. Es ist eine Welt tiefer Vertraulichkeit, aber auch tiefer Unheimlichkeit, Liebe waltet zwischen Mensch und Naturwesen, aber auch Feindschaft und Furcht — niemals ist eines dem anderen gleichgültig. Es gibt ja nur ein Reich des Lebens, dem jedes Wesen zugehört mit Seele und Leib. Die philosophische Grundlage der mythischen Welt ist die selbständige Existenz der ganzen Natur und aller ihrer Teile, des Meeres, des Waldes, der Wolken und der Gestirne, es gibt keine Frage nach „Wirklichkeit", denn alles ist beseelt und mit Wirklichkeit voll. Niemals ist der Mythos in den Zeiten, da er lebendig war, als „Symbol" oder gar als Theorie genommen worden, etwa als ein System der Naturerklärung (obgleich auch dieses Motiv hin und wieder mitgespielt hat); immer als unmittelbares Schauen, Fühlen und Wissen. Hundertfältig ist der Sonnenaufgang gesehen worden, manchmal erklärend — ein riesiger Fisch speit die Sonne jeden Morgen aus — gleichsam als primitive Wissenschaft; dann ganz menschlich als ein Gott, der mit seinen vier Rossen strahlend über den Himmel fährt; und anders. Zum vollendeten Mythos gehört

Vision in Schönheit und künstlerische Gestaltung. Menschheit und Natur werden in einem großen Bild zusammengeschaut und verewigt, Element und gestaltetes, halb gestaltetes Sein sind magisch, mythisch verschlungen.

Dort ist mythisches Fühlen schöpferisch, wo eine Kraft bald menschlich, bald elementarisch verstanden wird, wo ein und dasselbe Wesen bald in menschlicher, bald in halbmenschlicher, bald in dämonischer Gestalt erscheint, bald ganz elementar hervortritt. Diese Wandlungen sind wie die Einheit, die zugrunde liegt, nicht klar gedacht und geschieden, sondern dunkel, aber mit zwingender Gewißheit gefühlt. Es besteht ja nicht Denken mit unseren rundum am Schleifstein der Begrifflichkeit geglätteten Vorstellungen, sondern unbestimmt randloses, aber intensives Anschauen und Fühlen. Logischer Analyse hält der Mythos nicht stand, mythisches Denken ist nicht logisches Denken, sondern Gefühlsdenken. Vor der weiterschreitenden Klärung der Begriffe ist ja schließlich die lebendige Welt des Mythos zusammengebrochen.

Der Glaube an den Tierahn und an den Tiergott hat etwas Naturalistisches. Aber der Mensch ist über dieses frühe Stadium hinausgekommen, er sieht nicht mehr mit den ängstlich beobachtenden Augen des herumtappenden Schwachen, sondern er führt, was er gesehen hat, in der Phantasie weiter, schaut mit ahnender Vision Wesen, die ihm näher und verständlicher sind als das Tier. Mit der Erschaffung von Elementarwesen hat der Mensch aktiv einen großen Zusammenhang zwischen sich und dem Leben der Welt aufgebaut, hat er den Mythos als erstes großes Weltbild erschaffen. Wasser ist nicht indifferentes, ungestaltetes Element, Wasser ist schön gewundener Fluß, in dem Nixen zu Hause sind, halb menschlich gebildet, halb dem elementischen Bereich zugehörig. Beständiges Fließen ist um diese Geschöpfe, nie weiß man recht, wie sie sind, wandelbar ist ihre Gestalt. Klarheit wird nicht gesucht und nicht erreicht. Bäume sind beseelte Wesen — sie werden von lebendigen Wesen

durchseelt — sie sind Wohnungen von Hamadryaden, Geschöpfen, die ihnen geheimnisvoll verbunden sind, die mit ihnen leben und mit ihnen vergehen müssen,

Die zu den Sterblichen nicht, auch nicht zu den Unsterblichen zählen,
Lange zwar leben sie wohl, genießend ambrosischer Speise,
Und mit Unsterblichen tanzen sie oftmals den herrlichen Reigen.
Doch wenn ihnen des Todes Geschick dann endlich erschienen,
Welken die herrlichen Bäume zuerst, absterbend am Boden,
Rings dann dorrt auch die Rinde, herab wohl fallen die Zweige
Und es verläßt mit ihnen die Göttin das selige Licht.

So kündet es der homerische Hymnus an Aphrodite. Wer solch einen schön gestalteten Baum fällt, der tötet das zarte Wesen, das in ihm lebt. Als Erisichthon den heiligen Baum einer Nymphe im Hain der Demeter umhaut, entfließt den Schnitten Blut, und die Nymphe fleht, ihrer zu schonen; er aber setzt sein Zerstörungswerk fort — „sterbend verkünde ich dir deine Strafe!" (Ovid). — Kybele hat aus Eifersucht, weil ihr Attis die Dryade Sangaris liebt, deren Baumleib durch einen Einschnitt zu Tode verwundet, und die Nymphe muß sterben. (Ovid.) — In Arkadien hat der späte griechische Schriftsteller Pausanias heilige Zypressen gesehen, die niemand anzutasten wagt. Das Volk nennt sie „Jungfrauen". Wird in Schweden eine Esche — ein allen Germanen heiliger Baum vom Weltenbaum her — verletzt, dann muß man die Eschenfrau versöhnen, man gießt ihr Milch oder Wasser über die Wurzeln, damit sie sich wieder erlabe und stärke. In der Dämmerung sitzt unter ihrem Baum die Erlenmutter, der zu nahen nicht geraten ist, des Erlen-

königs Töchter treiben dort im Mondschein ihr Spiel. Das Moosmännchen stirbt, wenn man seinem Baum die Rinde abschält, und nach deutscher Rechtsatzung wird schwer bestraft, wer einen Baum rindet, weil das innewohnende Wesen verderben muß. Die schönen Elbe kleiden sich grün und rindengrau, aber es wird berichtet, daß sie hinten ausgehöhlt sind „wie ein hohler Baum"; sie sind ja das menschengestaltige Baumwesen, die Baumseele. Holzfräulein spinnen in Deutschland (in Neugriechenland die Neraiden) Garn um die Bäume und feien sie sich also zu eigen. Im homerischen Hymnus an Demeter heißt es von den baumbewohnenden Nymphen:

Freudig lachen die Nymphen, wenn Regen die Bäume befruchtet,
Aber sie weinen in Schmerz, wenn die Blätter zur Erde sinken.

Bei den Südslawen heißen die Baumseelen Vilen. Sie stehen dem Wild bei in seiner Not, besonders den milchspendenden Hinden und Gemskühen. Die Vile schützt das Tier gegen den Jäger, wie die saligen Fräulein in den deutschen Alpen und wie der griechische Waldgott Pan.

Manche Blumen sind elbische Blumen, die noch heute ihren Elbnamen tragen, soweit sie später nicht auf Maria getauft worden sind. Die Wasserrose etwa, die auf Wildwassern schwimmt, heißt griechisch Nymphaea, deutsch die Nixblume, entsprechend im Dänischen und im Schwedischen. Man merkt, daß sie den Wasserfrauen der Tiefe angehört; dem Lotos ist sie verwandt, den die alte Welt heilig gehalten hat.

Es ist mythischer Gestaltung und mythischem Fühlen wesentlich, daß die Geschöpfe, die die Natur bevölkern, in einer gewissen unklaren Sphäre bleiben. Bald sind sie dem Menschen nahe und ihm gleich an Wesen und Erscheinung, bald wieder dunkel und unvertraut, in den Tiefen der Wälder, auf dem Grund des Meeres zu Hause, nur selten zu erblicken, manchmal

in einem Tönen vernehmlich. Wie die Kausalität des Ähnlichkeitszaubers nicht durch eine Formel festzuhalten ist, sondern im Unbestimmten schwebt, so entziehen sich auch die Elementarwesen jedem Versuch nach Festigung. Sie sind fließendes, lebendiges Element, das bisweilen zur Gestaltung gerinnt. Man tritt mit Scheu in ihren Bereich und weiß sich ihnen doch wieder heimlich. Das Gefühl des Durchseelten ist über die ganze Natur ausgegossen, jede Regung des Laubes kann von einem Schrätlein gewirkt worden sein, jedes Aufsprudeln des Baches vom Wassermann. Seele und Leben ist überall, erscheint in unerwarteter Gestalt, Elfen und Brunnenholde, Trolle und Faune haben am Menschen Teil und auch am Element und am Tier, sie sind Mittelwesen, tragen vielleicht einen Fischschwanz, vielleicht Ziegenfüße, sind einem Baum angewachsen und mit Bast bedeckt. Nicht immer haben sie greifliche Formung erlangt, einer hat sie so gesehen, der andere so, sie beharren nicht, können sich in Tier oder Mensch wandeln. Stets haftet Unfaßbares an ihnen, sie gehorchen der ersten Kausalität der Verwandlung und des Zauberworts, das Macht hat, weil es die Sache selbst ist. Wird es leichtfertig oder böswillig ausgesprochen, dann kehrt das gebundene Wesen, ledig der Haft, ins Element zurück. Wasserfrauen müssen wohl einmal Rückwandlung erleiden, wenn sie sich Menschen verbündet haben (daß es gerade am Freitag sei, ist spätere christliche Hinzudichtung). Dann nehmen sie, um die Menschengemeinschaft zu sühnen, die Gestalt einer Schlange oder eines Fisches an — wehe dem Menschen, der sie belauscht! Wasserfrauen sind Schwäne im Federkleid, in mancher Nacht steigen sie ans Ufer, legen ihr Gefieder ab und tanzen als Mädchen. Ist einer mutig und geschickt, so kann er sie beschleichen, ihnen das zauberische Federkleid rauben, das sie dem Element verbindet; dann werden sie kirr und dem Manne untertan. Doch eines Tages findet die Elementische ihr Gefieder und schwingt sich auf als die Schwan- und Sturmjungfrau, die sie gewesen ist. Meerminnen auf den Shetlands-Inseln sind See-

hunde; auch sie folgen als Menschenfrau dem Mann, der ihnen das Fell raubt. Denn das ist Gesetz der elementischen Wesen, daß man sie mit einem Stück ihres Leibes in die Gewalt bekommt. Auch in Sagen der Indianer geht es nicht anders zu: eine Menschenfrau hat einen Hund geheiratet und ihm Hunde geboren. (Diese Wendung ist sehr selten, fast immer ist das Elementarwesen oder das Tier weiblich, der Mensch aber männlich.) Eines Tages beobachtet sie versteckt, daß ihre Hündlein das Fell abgelegt haben und als menschliche Kinder im Sand spielen. Da wirft sie die Felle ins Feuer, die Kinder müssen fortan Menschengestalt tragen. — Selbst bei den Neuseeländern findet sich die Erzählung von der Liebe des Mannes zu Naturweibern. Sieben Nymphen fliegen vom Himmel herab, ein Mann sieht sie und hält sie zuerst für weiße Tauben, aber im Bad erkennt er sie als Menschenfrauen und entwendet die Röcke, die ihnen die Kraft des Fluges verleihen. So wird er der einen mächtig und sie gebiert ihm einen Sohn. Wie er der Frau einst ein weißes Haar auszieht, bricht Unwetter los. Die Frau fliegt als Taube zum Himmel. Hier handelt es sich offenkundig um eine Wolkenfrau. Das Grundgefühl von der Einheit des Menschen mit dem Wesen der Elemente ist so tief gewurzelt, daß es fast gleichartig bei den fernsten Völkern lebt.

Die Naturweiber, die sich mit Menschen ehelich verbinden, sind aus Tieren hervorgegangen. Wie einst der Jäger Otterherz eine Biberfrau fand, ein anderer eine Eichkatze, so beschert der reife Mythos eine Wasserminne. Als die Bedeutung des Tieres schwand, sind Naturwesen, halb menschlich halb tierisch gestaltet, an seine Stelle getreten, endlich Menschen von Anschein, die aber eine elementisch fließende, unheimliche, fremde Seele tragen. „Auf einem Berg sollen früher die Salgfräulein gehaust haben. Sie wohnten unter den Steinblöcken in weiten prachtvollen Räumen und waren den Menschen hold und freundlich. Oft saßen sie abends in weißen Gewändern auf dem „großen Stein" unter den alten Lärchbäumen und sangen allerlei Lieder.

Als sie eines Abends sich wieder dort zeigten, kam ein Hirt vorüber, dem tat es der schöne Gesang so an, daß er still stand, sich auf einen Stein setzte, und bis tief in die Nacht hinein den Salgfräulein zuhörte, bis sie mit dem untergehenden Mond verschwunden waren. Da kam er erst wieder zu sich, dachte an sein junges Weib und an seine Herde und kehrte nach Hause zurück. Seitdem er aber die Salgfräulein gesehen hatte, blieb er wortkarg und schwermütig. Ohne seinem Weib je ein Wort davon zu sagen, ging er oft auf die Salg, um dem Gesang zu lauschen. Endlich wurden die Salgen mit ihm vertraut und führten ihn eines Abends in ihre Kammern und zeigten ihm große Herden von Gemsen, die sie als Haustiere hielten. Seitdem kam der Bauer noch häufiger auf die Salg und blieb oft länger aus. Seine Frau wurde bald eifersüchtig und machte ihm die bittersten Vorwürfe, daß er so oft wegblieb. Und da es nicht half, nahm sie sich vor, es herauszubringen, wohin er nachts immer ging. Als er eines Abends wieder weg wollte, um, wie er sagte, eine verlorene Gais zu suchen, tat sie recht zärtlich mit ihm, umarmte ihn und bat ihn, doch ja bald wiederzukommen. Dabei aber knüpfte sie ihm, ohne daß er's merkte, einen Faden an den Joppenknopf und behielt das andere Ende mit dem Knäuel daran zurück. Als der Bauer eine Strecke gegangen war, und schon ein gutes Stück Faden vom Knäuel abgewickelt hatte, verließ auch sie das Haus und folgte dem Faden und das führte sie zur Salg. Dort fand sie ihren Mann mitten unter den Salgfräulein, die sangen ihm Lieder vor. Da fing sie an zu weinen und zu jammern und verwünschte den Tag ihrer Hochzeit. Die wilden Fräulein verschwanden unter den Steinen und wurden seitdem nicht wieder gesehen. Der Hirt lebte auch nicht mehr lang."

So hat man in Tirol erzählt. Die Stimmen der Höhen und der Wälder kleiden sich in die Gestalt von Naturfrauen, locken den Menschen süß träumerisch an sich, wie einst den Odysseus die vogelfüßigen singenden Sirenen. In mancher nordischer

Sage hat ein Jüngling die Elfen im Walde tanzen gesehen, wird in ihren Kreis hinein gezogen und kehrt dann zu den Menschen zurück, tiefsinnig und in der Seele verstört. Die Bezauberung der Natur hat ihn so stark ergriffen, daß er nicht mehr lang am Leben bleibt. Immer wieder werden die Töne, die aus Wässern, Schluchten und Wäldern aufsteigen, die den Menschen betäuben und betören, mythisch gedeutet. Der Nöck in Schweden, ein schöner Jüngling überm Wasser, unterm Wasser aber ein Pferd, weiß wohl zu harfen und zu singen, wie der rauschende Fluß, der er ist. So spielt Pan auf seiner Syrinx, wenn um die schwüle Mittagsstunde seltsame Stimmen des Waldes am Ohr des halb schlummernden Hirten vorüber streifen.

Noch intensiver als bei Griechen und Germanen wird in keltischen Sagen die Verwandtschaft von Mensch und Tier, von Mensch, Meer und Wald empfunden. Ohne merklichen Übergang gleitet ein Wesen ins andere, der Mensch wird Robbe oder Wolf, das neugeborene Kind wird den Elfen dargebracht, den Geistern in Laub und Gras, daß sie es hinnähmen und zu ihresgleichen wandelten. In Irland und auf den Inseln ist solches Fühlen noch heute nicht ganz abgestorben.

Bei den Germanen geht das Pflanzenleben ins elbische Reich ein, wenn der Winter kommt, wird dort treulich aufbewahrt. Das Elbenreich ist eine schöne Wiese tief im Berg, wo die Erdbeeren auch winters reifen und die Blumen blühen. Im Frühling aber kommt die weiße Frau (Holda) und führt die Blumen der Erde zurück. Die Unterirdischen, Zwerge und Elben, halten um Weihnachten ihr Erntefest, sie haben schon im Herbst manche Ähre oben entwendet, zum Dank stecken sie dann freundlich ins irdische Feld eine goldene Ähre ein. Holda ist eine Wasser- und Wolkenfrau, die die Erde befruchtet.

Noch tiefer im Gestein, dort wo die Metalle wachsen, hausen die Zwerge. Sie sind Schmiede und besitzen Silber und Gold, sie sind das Metall selbst und der Geist der Tiefe, der manchmal mit seltsamer Unruhe den Menschen heimsucht. Man kann nicht

sagen, ob sie geboren wurden, ob sie einmal sterben müssen, vielleicht verkriechen sie sich, alt geworden, in Stein und Baum, werden Knorren und Strunk, um wieder ganz ins Element zu wachsen; zuweilen steigt ja aus solchem Gebild ein Ächzen und Seufzen. Die Tarn- oder Nebelkappen, die die Zwerge überziehen, um unsichtbar zu werden, sind die Nebel, die in der Bergschlucht auf und nieder wallend das Untere verbergen.

Wunderschön wird im mittelalterlichen Alexanderlied des Pfaffen Lamprecht das Leben der Blumenseelen, der Blumenmägdlein nach altem Mythos geschildert: Wenn der Frühling kommt und es zu grünen beginnt, sprießen aus dem Boden des Waldes die Knospen, öffnen sich und aus jeder steigt ein zartes Mägdlein; schöner waren nie Blumen und nie hat man an Frauen schöneres Antlitz noch schönere Augen gesehen. Ihr Gewand ist fest an den Leib gewachsen, seine Farben gleichen den Blumen auf der Au. Diese unzähligen wonnigen Wesen spielen, springen und schweben in zierlichem Reigen durch grünen Klee im Waldesschatten, mischen ins Lied der Vögel ihren Gesang. Wer sie sieht und hört, der vergißt alles Herzeleid und glaubt genug zu haben an Freude und Reichtum sein Leben lang. Brennt aber allzu heiß auf eine von ihnen die Sonne, dann muß sie ihr Leben lassen. Und wenn der Herbst kommt, verderben die Blumen, den Bäumen entfällt ihr Laub, die Vögel singen nicht mehr und die schönen Frauen sterben ...

Zarter, lieblicher kann man sich nicht mehr die deutsche Liebe zur blühenden Natur gebildet denken. Das ist mythisches Schauen und mythische Kraft: alle Schönheit der Natur sich so tief ins Herz eingehen lassen, daß sie lebendige Gestalt findet und dem Menschen nahe wird und vertraut. —

In späteren, nicht mehr naiven Erzählungen steht etwas Schwermütiges und Schicksaldunkles zwischen dem Menschen und dem Elementarwesen, dem er sich gesellt hat. Tiefer sind Menschen, denen solches widerfährt, dem All-Leben verstrickt, eine Ahnung geheimnisvollen Zusammenhanges ist in ihnen,

und meistens trifft sie früher Tod. Die Elementischen haben ja nicht das Feste und Dauernde, das sich der Mensch errungen hat, sie sind strömend, sind heraklitisch im innersten, wie ihr Leib zwischen den Bereichen der Natur schwankt, so schwankt ihre Seele unbestimmbar. Es ist kein Verlaß auf sie, sie haben keine Treue, man weiß nie, wann sie in ein Bächlein zerfließen werden, aufschweben im Vogelkleid. Und doch sehnt sich der Mensch in diese Geschöpfe des Elementes hinein — Liebe zur großen Natureinheit hat sich unlöslich der Frauenliebe verschwistert. Aber auch das Naturwesen sucht Gemeinschaft mit dem Menschen, daß es an voller Menschheit Teil gewinne, ihm fehlt ja beharrende Form Leibes und der Seele, Persönlichkeit. Daß es die „Seele" sei, die sie ersehnen, die „Seligkeit", um die schwermütig der Nöck singt, ist die christliche Fassung dieses Gefühles. So zieht es die Bereiche des Lebens zueinander, im Element wie im Menschen ist Ahnung der mythischen Einheit, Sehnsucht nach ihr.

Eigentümlich kommt die Begierde der Elbischen zum Ausdruck, wenn sie, wie überall erzählt wird, mehr Wohlgefallen an den Kindern der Menschen finden, als an den eigenen. Ist die Wiege unbewacht, so schleicht ein Elb, ein Zwerg herbei, legt sein Kind hin als Wechselbalg und entführt das menschliche. Es gibt mancherlei Mittel, die Kinder vor solch unliebsamer Vertauschung zu beschützen, daß sie nicht hinabgeholt werden, mit den Elementischen zu sein. Vor der Taufe besonders droht diese Gefahr, denn überall in christlichen Bereichen gilt die Taufe als Siegel der Menschlichkeit gegen die Gewalt der Natur. Alter ist der Glaube, daß irdische Speise, die einmal über seine Lippen gekommen, das Kind der Oberwelt verbindet. Ist aber die Vertauschung geschehen, dann offenbart sich bald das unfreundliche und widerstrebende Wesen des Elbenkindes, bei irgendeinem Anlaß kehrt es zu den Seinigen zurück. Von Widerkunft des geraubten Kindes freilich wird niemals erzählt. Vielleicht nur bei den Gälen, die fast näher in ihrem Phantasieleben dem

„grünen Volk" stehen als der lauten Menschenwelt, wird solche Hingabe nicht als Unglück genommen.

Manchmal auch treten die Naturwesen ins Menschenreich, weil sie menschlicher Hilfe bedürftig sind. Ein Ferge wird aufgeweckt, daß er wandernde Erdmännchen über den Fluß setze, die neuer Glockenklang, die Stimme fremder, feindlicher Welt fortscheucht. Eine Frau wird zur kreißenden Nixe gerufen, daß sie ihr beistehe, und empfängt scheinbar wertlosen Dank, der sich hernach magisch in Gold wandelt.

Allen Zeiten erscheint die Frau der Natur näher. Früher und entschlossener hat sich der Mann dem ungeschiedenen Schoß des All-Lebens entwunden, seine eigenen menschlichen Wege zu suchen. Er weiß, daß er anders ist als Bär und Wolf, weiß auch, daß die Frau tiefer am Leib und an der Seele der Natur verhaftet geblieben. (Wenn Weininger darlegt, daß die Frau alle seelischen Inhalte im Stadium der „Henide" besitzt, wenig klar und wenig gegliedert, so besagt das, daß auch ihr Vorstellungsleben noch näher dem naturhaften Stadium verharrt, wie es allmählich von der höheren Tierheit hergekommen ist.) Aus diesem Grunde sind es auch fast immer Naturfrauen, die mit dem Menschenmann in Liebesgemeinschaft treten. Die überall verbreitete Form des Mythos: daß der Mann die Naturfrau belauscht und ihr mit Federkleid oder Tierfell den elementischen Zusammenhang raubt, so daß sie ihm verfallen ist, spricht deutlich das Fühlen aus, die Sehnsucht des Mannes ins halb vergessene und doch heimische Element, und das Begehren der Naturfrau nach der Menschenwelt. Das Mädchen aber, das zum Wassermann gegangen ist — die viel seltenere Form, in der die Liebe zwischen den Reichen des Lebendigen auftritt — hört trauernd tief im See die Sonntagsglocken. So kehrt auch Tannhäuser von seiner Bergholde unterm Getön der Kirchenglocken zu den Menschen zurück; freilich ist das christliche Weiterbildung des Mythos, aber die seelische Situation ist richtig erfaßt: die Reiche scheiden sich wieder nach kurzer glücklicher Vereinigung.

Nicht immer bringt die Sehnsucht nach dem Elemente Glück. Der in den nächtigen Wald verlockte Jüngling wird von den Naturfrauen zerrissen, im See ertränkt. In einer indischen Sage wirft die elbische Mutter ihr aus zwitterhafter Ehe geborenes Kind in den Ganges.

Eine Wildfrau kann dem Mann ein Kind gebären, aber die Sehnsucht nach Baum und Moos faßt sie wieder in Sommernächten, wie die Sehnsucht zur Menschenwelt das Mädchen im See, sie verläßt die Behausung der Menschen, taucht wieder ins Element. Die große Einheit ist nicht mehr wirklicher Besitz, sondern ein Traum, den man mit Angst hält und der wieder schwindet. Was früheren Zeiten naive Wirklichkeit gewesen ist, das wird nun Traum und Sehnsucht nach einer verlorenen, schönen, großen Welt. „Unser Gefühl für die Natur gleicht dem Gefühl des Kranken für die Gesundheit," sagt Schiller. Der Mensch später Zeit, der ganz abgeschlossen ist in sich selbst, fühlt doch in mancher Stunde schmerzlich, daß er Wertvollstes dahin gegeben hat mit seiner großen Tat der Begründung einer nur menschlichen Persönlichkeit, daß das geheimnisvolle Leben der Welt von ihm fortgerückt ist, daß er ein Fremder mitten im Lebendigen steht — und er ahnt dunkel, daß er sich durch eigene Tat ausgeschlossen hat aus dem großen Reich. Er ist allmählich in eine andere Welt hinübergeschritten, in eine Welt, die er selbst gegründet hat — und doch kann er nicht ganz der ersten Gemeinschaft entsagen. In der Liebe schenkt er der Natur, der gestalteten Natur, der menschlich gestalteten Natur eine Seele, in seiner Liebe wird das elementische Wesen zum Menschen, und in solcher Beseelung des Naturhaften, in solcher Einung des Widerstrebenden liegt das große Glück. Setzt aber einmal die Liebe aus, wird ein hartes Wort gesprochen, tritt Gleichgültigkeit ein, dann kommt der schmerzliche Abschied; personlos geworden, löst sich das Wesen der Natur wieder ins Element. In mancher Nacht hört der Vereinsamte ein Klagen — nicht nur er, auch die Natur muß trauern, daß sie ihr Bestes verloren hat,

daß die Welt zerrissen ist und sich nicht mehr zusammenfindet.

Im dritten Teil werden wir sehen, wie im Gefühl der Liebe und der Sehnsucht nach Zusammenhang der Mensch unmittelbar seine Seele in die Natur hinaustragen kann, das früh verlorene Gut vielleicht wiederzufinden.

8.

Der Kreis des tellurischen Lebens erhöht sich ins Luftbereich. Zwischen Erde und Himmel schweben die vielgestaltigen Wolken, fliegt Sturm, toben Gewitter — lebendig sie alle. Die sonnigen weißen Wolken, die über den Himmel gehen, sind Schwanjungfrauen, Walküren im Federnkleid, sind den Wässern verwandt, steigen nachts herab, vom Nebel beschützt im stillen See zu baden; dann schwimmen sie, wilde Schwäne, fern draußen im Mondenschein oder singen als Menschenfrauen am Strand. Den Indern sind die Wolken Milchkühe gewesen, und bei Homer weiden die heiligen Rinder des Sonnengottes als leuchtende Abendwolken auf der fernen westlichen Himmelsau. Noch in unserer täglichen Sprache leben die Wolkenlämmchen, die mythisch beseelt über die Flur des Himmels ziehen. Wenn Zeus die Jo in der Gestalt einer Wolke umfängt, so spüren wir die uralte mythische Verbindung von Menschheit und meteorischer Welt.

Elementische Wesen leben in Flüssen und Seen, sind selbst Fluß und See. Es ist gefährlich, einen Stein in den Bergsee zu werfen, weil der Dämon das als Beleidigung nehmen und einen wilden Aufruhr erregen könnte. Aber auch ungekränkt reizt ein Wassergeist den Fluß, über seine Ufer zu treten, Mensch und Vieh hinabzuschlingen, oder er übt Rache: er faßt ein Mädchen, das er sich gewonnen hat und das zurückgeflohen ist — ein Blutstrahl schießt nach oben. So haftet Jähes und Gefährliches am

Wassergeist; die nordische Meerfrau Ran lauert mit ihrem Netz und zieht Menschen zum Grunde.

Wiederum reinigt das Element, sühnt von Befleckung. Noch vor der Einführung des Christentums wurden bei den Germanen die neugeborenen Kinder kultisch in Wasser gebadet, bei den Griechen ebenso die ins Mysterium Eingeweihten, und von hier ist die Taufe ins frühe Christentum gelangt. Wasser, das mit Beobachtung gewisser Bräuche vor Sonnenaufgang aus fließender Quelle geschöpft wird, vermag Krankheit zu heilen („Heilwaege"), als Dank wird dem Quell ein Blumenopfer gebracht. Jungbrunnen gab es allenthalben, mit so hoher Kraft des Lebens begabt, daß sie Alte jung machen und selbst Mann in Weib wandeln konnten. Noch heute fließen zauberische Quellen, so das Agnesbrünndl bei Wien. Wir wissen auch, daß in Deutschland vieler Orten aus Brunnen und Wolken die Kinder gebracht werden.

Viele mythische Gestalten sind aus Sturm und Wolken geboren worden, so viele, daß einige Forscher alle Mythologie auf Wolken, Nebel und Gewitter zurückführen. Überall hat man im Sturm und im Gewitter Riesen und Dämonen gesehen, auch Schlangen und Drachen, die vernichten, was ihnen entgegensteht, endlich einen Kampf zwischen Lichtgottheiten und Unholden der Finsternis. In den nordischen Nebelriesen, Reifriesen, Frostriesen, haben die menschenfeindlichen zerstörenden Kräfte der Natur eine Gestalt gewonnen, sie sind ungestüm wie die schwarz heraufstürmenden Wolken, oft haben sie mehrere Arme, mehrere Köpfe. Auch Felsen sind schlafende Riesen, werden jäh lebendig, stapfen plump über die Erde, fangen sich Menschen wie Polyphem, zerreißen sie und fressen sie auf. Steinbauten, die man nicht mehr deuten kann, sind vorzeiten von Riesen aufgerichtet worden. Auch Waldgeister, wie die Tiroler Fänggen, der schwedische Waldmann (skougman) sind in ihrer Bosheit dem Menschen gefährlich. Am gemäßesten ist ihnen die Zwittergestalt.

Sturmdämonen fahren im Wetter einher: die indischen Gandharven und die Kentauren, die zottigen Pferdemenschen, die zuerst Sturmgeister gewesen sind, die Ljäschi in Rußland. Sie gleichen den Satyren und den Silvanen, haben Hörner, Bocksbeine, wildes Haar und reißen im Sturm die Bäume aus. Bald sind sie groß wie ein Baum, bald klein wie ein Grashalm. Mit der Vegetation versinken sie winters in die Erde, steigen im Frühjahr hervor. Wie jene friedfertigeren Naturwesen rauben auch diese Ungestalten gern Menschenfrauen, um sich ihnen zu gesellen.

Odhin, der wilde Jäger, ist ein Sturmdämon, mit Wolkenrossen und -hunden jagt er durch die Luft. In der Edda ist der Sturm ein Adlerriese, der am Ende des Himmels sitzt und mit seinen Fittichen Wind über die Erde weht. Auch Poseidon ist ein Sturm- und Wetterdämon, er heißt Hippios und Zephyros, seine Söhne, die Stürme, zeugen mit Stuten dämonische Pferde.

Weil Menschheit und Element unlöslich verbunden sind, weil eines aufs andere zu wirken vermag, gibt es viel Ähnlichkeitszauber, Zauber, die Regen bringen, die Unwetter bannen. Von analogischen Regenzaubern ist schon einiges gesagt worden (S. 26); bei Slawen und Griechen wurde ein junges Mädchen entkleidet und feierlich mit Wasser besprengt. So muß der Regen auf die Erde fließen, wie Wasser auf dieses Mädchen fließt. Der Brauch ist noch heute, wenn auch zum Scherze abgeblaßt, bei einem entlegenen deutschen Stamm, den Sachsen in Siebenbürgen, lebendig: am Ostermorgen werden dort die Mädchen von den Burschen mit Wasser begossen.

Eines der schönsten und friedlichsten Gebilde des Mythos ist der Regenbogen. Er ist die Brücke, über die Götter zur Erde schreiten, die beste aller Brücken, Heimdal heißt ihr Hüter, er wehrt sie den Riesen, daß sie die Himmelsburg nicht stürmen. Aber einst wird auch sie zusammenbrechen, wenn Muspills Söhne, die entfesselten Feuerdämonen der Tiefe, der Vulkane sonderlich, heranfahren am Ende der Weltenzeit. — Im ersten

Buch Mose ist der Regenbogen ein Zeichen, das Jahve an den Himmel gesetzt hat, weil er einen Bund mit seinem Volke machen wollte, ein Symbol also, Bild eines Gedankens. Es ist ein gewaltiger Unterschied, ob der Regenbogen eine wirkliche, schöne, bunte Brücke ist, über die Götter zur Erde gehen, oder ob ihn ein Gott als Zeichen der Erinnerung aufgerichtet hat. Zwei Welten — die des lebendigen Mythos und des symbolischen Gedankens.

9.

Die Esche Yggdrasil ist Weltenbaum, Schöpfungsbaum. Unter ihren drei Wurzeln schweigt der Urdharquell, an einer wohnt Hel, Herrscherin des Totenreiches, an der anderen die Reifriesen, die den Winter bringen, an der dritten die Menschen. Des Baumes Äste breiten sich über die Welt, ragen in den Himmel; tausendfach verzweigt — der Sternenbaum der Nacht. Beerenbüschel am Eschenbaum hängen die Gestirne nieder. Tiere nisten in der Krone, Hirsch, Eichhorn, Ziege, Adler, Habicht, Ahnentiere, die vorzeiten an den Himmel versetzt worden sind; sie werden Sternbilder geworden sein. So schließt der Weltenbaum der nordischen Sage Himmel und Erde zusammen in einem einzigen Reich des Lebendigen, erfrischender Tau träufelt von seinen Zweigen allem Leben zum Gedeihen. Auch im ältesten heiligen Buch Indiens, dem Rigveda, gibt es solch einen Weltenbaum, „aus dem sie den Himmel und die Erde gezimmert haben, die festen, unvergänglichen und ewigen."

Das erste Volk, das den Himmel regelmäßig beobachtet, das Sternenkunde und Sterndeutung getrieben hat, die Babylonier, vielleicht die Sumerer, die ihnen vorausgegangen sind, ersahen den Tierkreis oben mit seinen zwölf Bildern, sieben davon sind in den Himmel ausgewanderte Tiere, vier sind heroisierte Menschen und dazu tritt ein indifferentes Bild, die Wage. So hatte

sich Tierkult in Himmelsmythologie geschlungen, leitete von der Erde fort, zur Verehrung der großen Gestirne Sonne und Mond. Aus Sternen, Sonne und Mond sind die elementarischen Himmelsgötter geworden, die nicht mehr am Irdischen haften. Die Sternenwelt schließt den großen Kreis des Lebendigen, über dem Mythos der Erde, dem früheſten und vertrauteſten, baut sich Himmelsmythos. Eine uralte Bronzeplatte, die vielleicht aus Palmyra stammt, zeigt Sternbilder in der Gestalt von Tiermenschen und Tierdämonen. Die Tiere der Erde sind oben als dämonische Ungeheuer wiedergefunden worden, Ahnen alles Lebendigen, auch des Menschen, hatten dort ihre verstirnte Ewigkeit empfangen, sind uns noch heute vertraut. Einige der Sternbilder, wie die Schlange und der Skorpion, reichen ins älteste Wesen hinein, der Skorpionmensch hat in der babylonischen Schöpfungsgeschichte seine Stelle wie auch in der ägyptischen und bei polyneſischen und amerikaniſchen Völkern.

Zwischen Menschenwelt und Sternenwelt ist das einmal geschlungene Band nicht mehr gelöst worden. Während Babylonier und Ägypter Sternbilder auch in Hieroglyphenschrift dargestellt, hoben die Griechen menschliche Heroen hinauf zu einem entrückten, ewigen, freudevollen Dasein: Der Jäger Orion, den Eos, die Morgenröte, von den Menschen entführt hat, sich seiner Liebe zu freuen — eine Mythe, die schon Homer nicht mehr weiß; Orpheus mit seiner Leier; Herakles, die dioskurischen Zwillinge (Schwankinder wie ihre Schweſter Helena), das Siebengeſtirn der Plejaden, die wilde Tauben sind.

Noch in anderer Weise sind Menschheit und Himmelswelt aneinander geschloſſen: Bei der Geburt wie beim Tod des Helden, auch des religiöſen Helden, wird die Natur erschüttert bis in die Geſtirne hinauf. Solches weiß die indische Legende von der Geburt Buddhas, bei der Geburt Jeſu erscheint den Hirten auf dem Felde ein Stern; gleiches wird von Kaiſer Auguſtus berichtet.

Da Menschen- und Sternenwelt verbunden sind, mußte der Gang der Geſtirne Bedeutung für das Schickſal des Menschen

haben. Rief dieser Stern den Menschen ins Leben, so war er zum Glück bestimmt, unter anderer Gestirnung zum Verderben. Sterndeutung ist eine Folge des ersten Glaubens an den Zusammenhang alles Lebendigen, ist eine Form der Zauberkausalität, die für die mythische Welt einzig gilt. In der Folge ist Astrologie freilich als „Wissenschaft" behandelt und so rationalisiert und verflacht worden.

Sonne und Mond sind Götter, dämonische Feinde bedrängen sie, sowohl nachts, wenn die Sonne in Finsternis hinabgezwungen wird, als auch wenn unvorhergesehen das Gestirn bleich wird und erlischt. Dem Ungeheuer, das hinter der Sonne her jagt, ist es dann geglückt, seine Beute zu erreichen und einzuschlingen und so der Welt ihr Licht zu rauben, daß sie dem Tod verfalle. Da geschieht es wohl, daß die Menschen ein großes Lärmen anheben, Waffen aneinander schlagen, um den Dämon zu schrecken und zu verscheuchen.

In der ägyptischen Religion läßt sich der Übergang von Tiermythologie zu Sonnenmythologie verfolgen. Der Himmelskult tritt nicht an die Stelle des älteren Tierkultes, sondern beide fließen unklar, aber mit großartigem mythischem Fühlen ineinander. Hier hat sich eine erhaben-düstere Welt ausgebildet wie nirgends sonst auf Erden. Tierköpfige Götter reichen unmittelbar in die Gestirnwelt, tragen Sonne und Mond auf Tierhäuptern. Der Kern der ägyptischen Religion ist Sonnenkult, der vielfach als anschaulicher Monotheismus (im Gegensatz zu dem späteren abstrakten Monotheismus) erscheint, der Erdenleben und Himmelsleben, Menschenwelt und Dämonenwelt mythisch zusammenschaut. Ammon-Râ, das heißt die verborgene Sonne hat alles geschaffen, erhält das Leben der Geschöpfe und das Gleichgewicht der Welt durch seinen täglichen Aufgang, aber er wird auch wieder unter den Schenkeln der Götterkuh Nathor, Neit oder später der alles zusammenfassenden Isis am Himmel geboren. Sie ist seine Mutter, seine Schwester und seine Gemahlin. Die neugeborene Sonne heißt jetzt Horus, „das

Kind", sie trägt einen Sperberkopf, denn sie stürzt in den Morgenhimmel hinein als ein wilder Sperber. Die Himmelsmythologie Ägyptens ist Lebenslauf und Schicksal der Sonne; ist ihre Geburt, ihr jubelnder Aufstieg, ihr Sinken und ihr nächtiger Kampf mit den Dämonen der Finsternis, denn nachts erleuchtet der Sonnengott die Welt, die unter der Erde liegt, das Reich der Dämonen und der Toten. „Bei jedem Akt dieses Dramas ändert der Sonnengott seinen Namen, ohne von seinem Wesen und seiner Allmacht etwas einzubüßen." Ammon-Râ, Osiris, der höchste Gott, ist Sonne und Stier zugleich, gehört der Himmelsmythologie wie dem Tierkult an. Er befruchtet die Götter und seine eigene Mutter, er ist ein „junger Bulle", auf Erden ist ihm der Stier Apis gleich, der den zeugenden Gott bedeutet und die Sonnenscheibe zwischen seinen Hörnern trägt. Isis ist Himmelsweib und Kuh, sie wird von der Stiersonne befruchtet und gebiert die junge Sonne — Jubel in Ägypten, wenn ein neuer Apis, Isissohn, gefunden wird! Außer ihr gibt es noch andere sonnengebärende Himmelsgöttinnen, die etwa in Gestalt eines weiblichen Nilpferdes erscheinen. Isis ist Mondgöttin geworden, an Stelle des Kuhhauptes trägt sie in späterer Zeit ein Menschenhaupt mit Kuhhörnern, Hörnern der Mondsichel zugleich, eine neue Einheit von Tierwelt und Himmelswelt (so auch Artemis, die keusche Mondjungfrau und Herrin des wilden Getiers). Aber Osiris, Sonne und zeugender Stier, ist auch die Saat, die der Erde eingesenkt wird, die im Frühling mit der wachsenden Sonne aufersteht. (Hierzu S. 51)

Die große Sphinx trägt den Kopf des Sonnengottes mit dem königlichen Schmuck auf dem Leib einer Löwin. Sie vereint Tierheit, Menschheit und uranische Macht. Der Stiergott und Sonnengott ist Ahn des Königs, der so zugleich Tiersohn, Menschensohn, Sonnensohn ist, selbst ein Gott. In Ägypten sehen wir alle diese Ströme der Ahnenmythologie vereinigt, bei anderen Völkern ist als ein Zwischenstadium von Tiermythos zu Himmelsmythos der Ahnenkult eingeschoben, der eine Um-

bildung des Totemismus vorstellt und verkündet, daß der Mensch nicht mehr von Tieren, sondern von seinesgleichen abstammen will, Griechen und Römer — heute noch Chinesen — haben Manengeister, Geister großer Ahnen verehrt, sowohl den sagenhaften Begründer der Heimatstadt und des Stammes (Totem des Clans), als auch den Vorfahr des einzelnen (individuelles Totem). In der antiken Welt ist es zuweilen Gesetz, stets bindende Sitte für jeden Mann gewesen, zu heiraten und Kinder aufzuziehen, damit ein Sohn des abgeschiedenen Vaters gedenke, seine Seele mit Opfern nähre. Es hat für uns kein weiteres Interesse zu verfolgen, wie der Kult menschlicher Ahnen vielfach mit dem Kult von Tierahnen zusammen besteht, wie er dann zum Heroenkult weiterleitet. Der Ahn ist der gewaltige Täter, er wird an den Himmel versetzt, wird Sonnengott, und so mündet auch diese Reihe in die Himmelsmythologie. Bei den Ägyptern fehlt die überleitende Stufe der Ahnenverehrung nicht, aber sie spielt keine so entscheidende Rolle wie ihr Tiergötterkult — dessen Ursprung aus dem Totemismus vergessen war—und ihr Himmelskult, die beide im Bild des sonnentragenden Stieres und der Götterkuh mit der Mondsichel zusammengeschmolzen sind.

König Amenophis IV. hat (um das Jahr 1400) den letzten Schritt von Tiergötterkult zum reinen Himmelskult, zum solaren Monotheismus vollzogen. Er hat alle Götter für nichtig erklärt, ihre Namen und heiligen Inschriften ausmeißeln lassen und allein die lebenschaffende Sonnenscheibe als Gott verehrt. Dieser König hat seinen Namen Amenhotep abgelegt und sich Chu-en-aten, Diener der Sonne, genannt. Aber die Zeit war noch nicht reif für diese höchste Form des Monotheismus, die auf der Natur beruht, nach seinem Tode sind die früheren Götter, die Tierheit und uranische Gewalt zugleich vertreten, wieder eingesetzt worden.

Geheimnisvoll ist die ägyptische Religion den Griechen gewesen, sie haben vor diesen Bildungen Ehrfurcht gefühlt, doch

sie haben sie nicht verstanden. Zu der Zeit, da sie Ägypten kennen lernten, war die homerisch-apollinische Welt schon voll ausgebildet, die nicht mehr echter Mythos ist, sondern poetische Götterfabel. Und doch ist auch ihnen das Dunkle, Unterirdische niemals geschwunden. Die chthonischen Kulte, die verschiedenen Mysterien haben unter der offiziellen Götterreligion fortgelebt. Und schließlich haben sich diese verborgenen Kulte als die stärkeren erwiesen, denn in pythagoreischen und orphischen Mysterien ist das kommende Christentum vorgebildet worden.

Zu einer Zeit, in die historische Erinnerung nicht hinaufreicht, haben die Griechen den Ahn zum übermenschlichen Heros und zum Gott erhöht. Menschengleiche Götter waren nun auf Bergen und Wolken zu Hause, sie zeugten mit irdischen Frauen Söhne, und diese Heroen übernahmen die Taten, die vorher der Gott vollbracht hatte. Herakles, Sohn des uranischen Gottes, schafft bei Menschen zwölf Arbeiten, wie die Sonne oben durch die zwölf Häuser des Tierkreises schreitet. Gleich ihm bekämpfen Perseus, Theseus und andere sagenhafte Göttersöhne die Dämonen der Finsternis, stellen den Menschen ganz unter die Gewalt der olympischen, rein menschlichen Lichtgottheiten. Noch in der späten Antike ist dieser Abstammungsglaube lebendig gewesen, halb für Wahrheit genommen worden, halb als Ehrung gemeint. Man hat Homer als den Sohn eines Flußgottes und einer Nymphe bezeichnet, Alexander war Sohn des Zeus, und ebenso noch Kaiser Augustus. Schließlich finden wir das antike Gefühl, daß außerordentliche Menschen Göttersöhne seien, in der Legende von der Erzeugung Jesu wieder.

10.

Alle Menschen lieben das Licht, scheuen die Finsternis, nicht nur der in die Natur eingesenkte Mensch mythischer Zeit, auch spätere Menschen, Sokrates, Goethe, Nietzsche fühlen religiöse

Ehrfurcht, wenn die Sonne über der Welt erscheint. Varuna ist der höchste Gott der frühen Inder, er heißt bei den Griechen mit dem gleichen Namen Uranos, der Himmel, die Sonne. Den Ägyptern und allen Stämmen der Indogermanen ist Licht- und Himmelskult die natürliche Religion, nachdem sie sich den Mächten des Tieres und der zeugenden Erde entwunden haben; aber auch den alten amerikanischen Kulturvölkern sind die Sonne und das Feuer heilig gewesen.

Das Feuer ist das geheimnisvoll lebendige Element, das die Erde dem Himmel verbindet. Es schießt zum Himmel auf, springt vom Himmel nieder im Blitz und im Fallen des Meteors, trägt den verstorbenen Menschen vom Scheiterhaufen zur Höhe. Die heiligen Bücher der Iranier und der Inder sind voll mit Lobpreisungen des Feuers, es ist das Gute und bringt das Gute, der reine, reinigende Gott. Wahrzeichen der altpersischen Religion ist der Feueraltar, auf ihm hält der Feuerzünder, der Feuerpriester Atharvan das göttliche Element unbefleckt und lebendig, nicht einmal vom Atem des Menschen darf es getrübt werden. Hat in einem Haus Totes das Feuer verunreinigt, so empfängt der Herd neue Flammen von niemals versiegendem Altar. An einem Tag wurde alles Feuer gelöscht und neues reines ausgeteilt. Ein solcher Brauch hat noch vor nicht lang in einigen Gegenden Österreichs bestanden: am Ostertag ließ man alles Feuer ausgehen, und der Pfarrer — der hier der Feuerpriester Atharvan ist — schlug neues, nicht mit dem Schwefelholz, sondern mit Stahl und Stein. In Kalabrien bewahrt noch heute jeder Bauer das heilige Feuer auf dem Herd; nur wenn ein Glied der Familie stirbt, darf es erlöschen.

Mehr noch als im fließenden Wasser wohnt im Feuer die magische Kraft der Reinigung und Entsühnung. Thetis hält ihren neugeborenen Sohn Achilleus in die Flammen, daß alles Irdische von ihm fortgetilgt werde, daß er ganz göttlich sei; gleiches wird von der Isis und von der Demeter berichtet; im Feuer steigt Herakles zur völligen Gottheit auf. Der späte Neu-

platoniker Jamblichos sagt: „Das Feuer befreit von den Banden der Verdorbenheit, macht uns den Göttern gleich, verwandelt unsere körperliche Natur in eine geistige," und bei gnostischen, dem Jamblichos etwa gleichzeitigen Sekten ist das Feuer Symbol der unendlichen Macht, „die Weltwurzel". Diese späten philosophischen Lehren sind mythischem Fühlen untertan. Es ist der alte Glaube an die magische Kraft des Feuers, wenn im Fegefeuer die Seelen reingebrannt werden von den Überresten irdischen Lasters, wenn man Ketzer und Hexen dem Feuer übergibt, damit alles Unreine verzehrt werde und die Seele gerettet.

Über den ursprünglichen Lichtkult der Iranier wissen wir nicht viel, weil die alte mythische Naturreligion durch Zarathustra reformiert, und obwohl nicht aufgehoben, doch ganz ins Moralische gekehrt worden ist. Ahuramazda (Ormuzd), der lichte, und Angromanja (Ahriman), der dunkle, dämonische Gott, anfangs Naturmächte, sind dann Gewalten des Guten und des Bösen geworden, das Licht wird der Wahrheit gleichgesetzt, das Dunkel der Lüge. Hier und in Ägypten ist zum erstenmal über die mythische Verbindung von Menschenschicksal und Naturleben hinaus eine ethische Deutung der Natur durchgeführt worden. Bei den Ägyptern hat der Dämon Set den Sonnengott, der die Wahrheit schaut, zerrissen. Das Licht ist gleich dem Guten, die Finsternis gleich dem Bösen — ein Gipfel mythischer Weltanschauung, ins Ethische und Religiöse hinübergedeutet. Noch höher als bei den Ägyptern wird dies bei den Iraniern geführt, hier ist die ganze Welt ein Kampf zwischen Licht und Finsternis, und der Mensch ist nicht wehrloses Objekt kosmischer Mächte, er steht selbst mitten darin, in seine Hände ist die große Entscheidung gegeben. „Nicht nur der Mensch bedarf des Gottes, sondern in gleicher Weise dieser des Menschen, durch das Gebet des Hymnus wächst die Macht der Gottheit ... So ist der Mensch selbst unmittelbar in den Kampf der überirdischen Mächte hineingestellt und gezwungen und berufen, in ihm mitzuwirken, eine Anschauung, die den Ägyptern,

bei denen der wissende Mensch mit der Gottheit identisch ist, ebenso fern liegt wie den Semiten, bei denen die Gottheit die Verehrung als schuldigen Tribut entgegennimmt." (Eduard Meyer.)

Diese ethische Ausdeutung der Natur gehört aber schon einer späteren, nicht mehr rein mythischen Schicht an. Am Anfang ist die Religion der Indogermanen reiner Naturkult, im indischen Veda findet sich noch alles Anfängliche beisammen. Wenn die beiden Hölzer durch Reibung das Feuer entstehen lassen, wird Agni geboren. Agni, das Feuer, nimmt im Veda einen breiten Raum ein. Es ist das Bergende, das Wirkende, es ist ein Gott, hat Zunge und Zähne, hat flammendes goldenes Haar, schließlich wird es zur Sonne, wird gleich Varuna, ist höchster Gott, König der Menschen, ihr Vater und ihre Mutter. Agni ist „das Haupt der Welt bei Nacht; aus ihm wird geboren, der sich am Morgen erhebt" — so wie Horus bei Sonnenaufgang aus Osiris geboren wird. „Am Morgen wird Agni Varuna, er wird Mithra beim Aufgang am Morgen; zu Savitri geworden geht er durch den Luftraum; zu Indra geworden, macht er den Himmel in der Mitte warm." — Das stimmt alles ganz und gar überein mit den Wandlungen der Sonne, die über den Himmel Ägyptens zieht (siehe vorher S. 74). Endlich durchdringt Agni die Welt als Weltseele, als Atman — seine letzte und größte Vollendung im metaphysischen All-Ein-Gefühl Indiens, das in dieser frühen, noch nicht spekulativen Zeit den mythischen Charakter des Sichtbaren, des Leuchtenden, der Flamme bewahrt. Hievon hat Ägypten nichts gewußt. Für Heraklit ist dann das ewig lebende Feuer, *πῦρ ἀείζωον*, der Urschoß aller Dinge.

In der Liebe zum Licht, in der Verehrung des Feuers und der Sonne, vollendet sich der Mythos der Indogermanen. Das Feuer ist das Ewig-Lebendige, das Erde und Himmel durchflutet, das niemals stirbt noch gerinnt, gleich den Wogen des Meeres und dem ziehenden Gewölk, ewig strömendes, nie

vollendetes Leben. Prometheus ist dem iranischen Atharvan gleich, er holt das himmlische Feuer für die Menschen herab, daß sie Teil haben am Licht, am Himmlischen und Göttlichen. Nicht anders als bei den Iraniern war in Hellas und in Rom das Bestehen des Staates ans ewig brennende Feuer geknüpft, ohne Feuer war Gottesdienst unmöglich. Bei jedem heiligen Baum stand ein Opferaltar, im Feueropfer waren Himmel und Erde geeint. Das niemals erlöschende Licht des persischen Feueraltars, der heilige Feuerherd Apollons auf Delos, das vestalische Feuer in Rom, das ewige Licht vor dem Christusaltar — es ist die mythische Flamme des Lebens, die niemals erlischt.

11.

Die Konzeption menschenähnlich gebildeter Götter, das heißt idealer, vollkommener Menschen, mächtiger und weiser Übermenschen, ist den frühen Völkern verschlossen geblieben, weil sie noch nicht das Vertrauen zur Menschenkraft besessen, weil sie höchste Macht in anderen Wesen gesucht haben. Erst die Griechen haben den Mut, sich über die Natur, aus der Natur zu erheben, die ersten Menschengötter sind vom apollinischen Griechentum geschaffen worden, und dazu hat der Sonnenmythos den Weg gewiesen. Durch den göttlichen Helden und den menschlichen Gott werden Tiergötter und Tierdämonen in eine tiefere Sphäre gesetzt, sie bilden fortan eine Mythologie zweiter Ordnung — sind aber das Ursprüngliche, das Naturhafte. *Im Helden endet der Mythos*, die Persönlichkeit des Menschen ist ein neues Zentrum des Fühlens und ein höchster Wert geworden. Der Mensch wird nun immer höher gehoben, immer ausschließlicher geehrt. Damit war der große Prozeß eingeleitet, der den Menschen von der Natur losgerissen hat, ihn auf eigene Kraft zu stellen. Dieses Ideal ist niemals, auch

nicht in der Blütezeit des Hellenentums verwirklicht gewesen, der Mensch hat gefühlt, daß seine Kräfte nicht hinreichen, er hat sich Hilfe in Jenseitswelten gesucht, um das Dasein zu bestehen.

So stellt sich uns der Weg des Geistes dar: der Mensch weiß sich zuerst als ein Teil der Natur, abhängig von ihren Gewalten, verwandt mit jedem Wesen und ihm vertraut oder feind. Sodann löst er sich im reifen Griechentum vom Mutterboden, fühlt sich als Held, der den Kampf mit den Dämonen aufnimmt, der reines Menschentum zum Siege führt. Dieses Ideal ist in Prometheus verkörpert, der ein Halbgott ist, aber Menschenheiland sein will und jede Qual von den neidischen Mächten erduldet, um den Menschen zum Herrn der Welt zu machen. Aber es ist ein Traum — der Mensch vermag sich nicht auf dieser Höhe zu behaupten. Von der Natur abgelöst, tastete er nach anderem Halt, schuf sich einen Gott, der die Natur nicht kennt, schuf sich Religionen, die nicht aus der Natur hervortraten, sondern in einem Jenseits verankert sind, von dorther Segen und Erlösung in die Welt bringen; schuf sich endlich das Reich der Begriffe, um von ihnen geleitet, seinen Weg zu finden.

Alles dies wird uns im zweiten Teil beschäftigen, vorerst muß die Betrachtung des mythischen Wesens zu Ende geführt werden.

Zweites Kapitel

Die Furcht vor dem Tode

1.

Eines war, das den Kreis des Lebens unheimlich brach: der Tod. Lebendig sein ist so natürlich und selbstverständlich, daß man anderes nicht zu fassen vermag, unvorstellbar, wie ein Wesen völlig aus dem lebenden Dasein schwinden könne, für immer dahin sei; daß da ein Mensch liegt, der doch kein Mensch ist — das ist etwas Unbegreifliches und Erschreckendes, es läuft dem Grundgefühl von der Beseelung alles Seienden ganz zuwider. Sein — Lebendigsein ist eines nur, Geburt ist zauberische Verwandlung in einen neu erscheinenden Leib, Tod ist Verwandlung in Unbekanntes. So ist der Gedanke, daß die Seele „unsterblich" sei, nicht ein Fortschritt, eine neue Konzeption, sondern allerursprünglichster Besitz, sagt nur, daß in Wahrheit nicht Geburt und Tod bestehen, sondern daß sich Gestalt verwandelt. Auch wir können ja im Grunde nicht fassen, wie ein Mensch neu wird und wie ein Mensch aufhört zu sein.

Und doch war die Erfahrung da: ein Genosse, der von Kindheit an vertraut gewesen, liegt plötzlich mit starren glanzlosen Augen, wird kalt. Den primitiven Menschen faßt Angst, Angst vor etwas Unbekanntem, er meidet den Ort, wo so Arges geschehen konnte. Unheimlich ist der tote Leib, unheimlich ist der Ort, feindliche Mächte sind nahe. Vielleicht ist's der Racheakt eines mächtigen Tieres, das man beleidigt oder getötet hat, wie

die Bororo in Brasilien glauben. Der Leichnam ist das erste, was den Menschen mit dem Tod in Verbindung setzt, die Furcht vor dem Tod ist zuerst die Furcht vor dem Toten. Anfangs flieht man die Leiche, kommt man wieder einmal an den Ort, so ist sie verschwunden, oder nur noch Überreste, Knochen liegen umher. So handelten vor allem Jägervölker, sie hatten Raum vor sich, konnten flüchten und weiterwandern. Ein etwas höheres Stadium hat sich auf Ceylon gefunden: die Leichen werden auf einen Platz getragen, man läßt sie verfaulen oder von Tieren gefressen werden. Noch später wird der Leichnam gebunden, daß er nicht mehr dämonisch schaden könne, in eine Erdhöhle gelegt, mit Steinen zugedeckt oder verbrannt. Diese verschiedenen Arten, sich des Toten zu entledigen und seine dämonische Macht unschädlich zu machen, finden sich in allen Gegenden der Erde, sie lösen einander ab, treten auch vermischt auf.

Was aber ist's mit dem Toten? Etwas muß von ihm fortgegangen sein, der Hauch der Lippen vielleicht, der als ein kleines Tier aus seinem Munde geschlüpft ist? Man hat es eben gesehen, einen Schmetterling, ein Schlänglein, eine Maus! Vielleicht ist dieses Seelentier mit dem mächtigen Ahnentier in Verbindung, ist es selbst? Vielleicht ist der Mensch wieder ins Tier zurück verwandelt worden? Die Scheu vor dem Essen des Totemtieres erstreckt sich aufs Seelentier, läßt sich von ihm nicht scheiden.

Vielleicht aber ist es nicht ein Tier, sondern ein schattenhaftes Wesen, dem Toten gleich an Gestalt, doch blutlos und fahl, ein Doppelgänger des Leibes, der fortgegangen ist? Angesichts der Leiche ist der Gedanke eines Zweiten im Menschen, das nicht mehr Leib ist, entstanden, der Gedanke der Seele. Es geschah, daß der Tote wiederkam, zu einem im Traum redete: So war diese Schatten- und Traumseele irgendwohin gegangen, schwer zu sagen wohin, wahrscheinlich an einen dunkeln, unerfreulichen Ort, Hauchseele, Schattenseele, Tierseele, Traumseele war sie, bald dies, bald jenes, am häufigsten ein unklares Gebild aus allem.

Weil der Verstorbene in irgendeiner Gestalt, als Tier, als Dämon, als Schatten weiterlebt, muß man sich seiner annehmen, muß man ihm Nahrung geben, nicht nur aus frommer Ehrfurcht, sondern aus Furcht, weil er wiederkehren und den Lebenden Böses tun könnte. Mancherorten hat man die Schädel der Toten im Hause bewahrt, so den Verstorbenen zurückhaltend, ihn mit Opfern beschwichtigend. Er wurde zum Gegenstand der Ehrfurcht, wurde der mächtige Ahn, der Kult fordert und die Nachkommen schützt. Das ist selten. Meistens gibt man dem Toten Speise, gibt ihm einen Krug mit Öl oder Blut in sein Grab, gibt ihm Kleidung und Gerät, auch Roß und Sklaven, damit er dort drüben finde, was er braucht, und die Lebendigen nicht weiter störe. Er bekommt eine Münze für den Totenfährmann in den Mund; nicht nur bei Griechen, auch in frühen Steinzeit- und Bronzezeitgräbern ist dies gefunden worden. Aber man läßt dem Toten auch das seinige, weil alles, was ihm angehörte, unheimlich und gefährlich für die Überlebenden ist — tabu.

Die Seele, der Doppelgänger des Toten, hängt noch geheimnisvoll mit den weiteren Schicksalen seines Leibes zusammen. Beunruhigend umschwirrt sie ihn, sucht die Verbliebenen heim, ehe nicht der Leib verbrannt oder mit allen notwendigen Bräuchen zur Erde bestattet ist. Durch eine geheimnisvolle Beziehung können nicht Leib und Seele getrennt weiter bestehen, die Seele löst den vergehenden Leib ab, findet erst Ruhe mit seiner Beseitigung. Patroklos erscheint dem Achilleus mahnend im Traum, bevor er verbrannt worden ist, und Elpenor, der unbegraben bei der Kirke liegt, kommt dem Odysseus sogleich im Hades entgegen, fleht um Bestattung seines Leibes, seiner selbst — eine wirkliche Scheidung gibt es nicht.

„Nicht unbeweint und -begraben verlaßt mich, wenn
du hinweggehst
Abgekehrt, daß nicht der Götter Zorn ich erwecke!
Nein! Mich verbrenne zuvor mit der Rüstung, die ich
geführt!" usw.

Man weiß nicht, wohin eigentlich die abgeschiedene Seele geht. Auf lykischen Grabdenkmälern sind Harpyien eingemeißelt, Frauen mit Armen und Flügeln (die später zum Todesengel werden sollten), sie tragen die Seele in Gestalt eines Kindes fort, bieten ihr die Brust zur Nahrung fürs Jenseits. Bald gewinnt diese Vorstellung die Oberhand, bald jene, oftmals bestehen verschiedene Gedanken über das Schicksal der Toten zu gleicher Zeit.

Die Furcht vor dem Unbekannten schafft die Vorstellungen vom Reich der Schatten, die dort unten ohne Licht und Freude, halb lebendig, halb kraftlos weiterdauern. Ein gespenstischer Fährmann rudert die Abgeschiedenen über einen schwarzen Fluß, Indianer erzählen von Dörfern der Toten, die irgendwo, man weiß nicht wo, auf der Erde zu finden sind. Hades, ägyptisches Totenreich, Niflheim, Scheol, Hölle, das sind alles Schöpfungen der Furcht vor dem Tode. Solche Stätte ist noch nicht Strafort für Missetaten, sondern ein natürlich-übernatürliches Schicksal, dem keiner zu entrinnen vermag.

Vermutlich hängen Tierkult und Totemglaube damit zusammen, daß das Tier dem frühen Menschen unsterblich scheint. Solange der Mensch noch keine Haustiere besitzt, unterscheidet er wohl nicht leicht einzelne Exemplare wild lebender Tiere, er sieht immer wieder das Rentier, das Krokodil und kann kaum beurteilen, ob es ein anderes ist oder dasselbe (das sich vielleicht erneut hat nach seiner Tötung durch den Menschen). Noch im klassischen Altertum sind phantastische Ansichten über die Lebenszeit der Tiere umgegangen, manche von ihnen hat man an Unsterblichkeit grenzen lassen. Plutarch weiß von Versen des Hesiod, die uns verloren gegangen sind, wonach der Krähe neun Menschenalter, dem Hirsch vier Krähenalter, dem Raben drei Hirschenalter, dem Phönix neun Rabenalter, den Nymphen zehn Phönixalter zugeschrieben werden, und Jacob Grimm führt eine entsprechende mittelhochdeutsche Stelle an: „Der Esel erreicht drei Menschenalter, die Schneegans drei Eselalter, der Hirsch

drei Krähenalter" usw. Wir können schließlich die Verehrung des Tieres so verstehen, daß der Mensch in ihnen den Tod besiegt glaubte, dem er selbst verfallen war.

Der mythische Mensch stellt nicht theoretische Fragen, sein Gefühl fragt und sein Gefühl antwortet. Ihm ist die Welt ein großes lebendiges Reich, Dinge gibt es im Grunde nicht, nur beseelte Wesen, die sich in ihnen verbergen. Diese Konzeption schenkt große Vertrautheit mit der Welt, aber auch Gefahr und Schreck liegen in ihr. Nicht alle Wesen zeigen sich ja wohlwollend, manche sind voller Bosheit und Haß. Furcht beherrscht den primitiven und den Menschen früher Kultur, sie ist die Kehrseite des innigen Zusammenhangs, Furcht vor dem Dämon, Furcht vor dem Dunkel, Furcht vor dem Tode. Man weiß niemals, ob eine Tat nicht irgendein unbekanntes Wesen beleidigt hat, das sich rächen könnte, bei jeder wichtigen Handlung wird Erforschung des Kommenden versucht, werden Zeremonien und Opfer vollzogen zur Besänftigung der dunkeln Gewalt. Dämon ist alles: nächtiges Brüllen im Busch, Donner und Blitz, schleichendes Getier, vor allem aber der verstorbene Mensch. Weil man nie sicher geht in dieser tausendfach beseelten Welt, braucht man beständig Hilfe, auf der Furcht beruht ja die Macht, die Priester und Zauberer besessen haben und besitzen. Der Zauberpriester ist der Mensch, der Einsicht in die Zusammenhänge hat, der die Mächte besser kennt und eher imstande ist, sie zu versöhnen. Wenn auch die Meinung, daß die Furcht die Götter erschaffen habe, zu weit geht, weil noch genug andere Motive mitspielen und weil vor allem die Furcht nur die Kehrseite des Grundgefühles von der Allnähe ist, so kommt ihr doch eine bedeutende Rolle im Mythos zu. Die stärkste Furcht aber, weil sie nicht Ausnahme bleibt, sondern immer wiederkehrt — heute noch — ist die Furcht vor dem Tode.

Ist der Gedanke, daß jeder Mensch sterben muß, auch ich und du, Gemeingut geworden, dann schwebt er über den Menschen düster drohend, wirft seinen Schatten über jede Lust, vermag Kulturen zu verschrecken. Das Sterben ist die quälendste Erfahrung, die der Mensch machen kann, sie legt einen dunkeln fatalistischen Zug über alles Glück der Erde und über alle Schönheit. Bei den reifsten und kultiviertesten Völkern des Altertums, bei Babyloniern, Ägyptern und Griechen ist diese Furcht am allerstärksten gewesen. Die ältesten Dichtungen, die uns überhaupt erhalten sind, die babylonischen Bußpsalmen und Epen, die aus dem dritten, vielleicht aus dem vierten Jahrtausend v. Chr. stammen, haben die Furcht vor dem Tode zum Gegenstand, sind vielfach durch sie hervorgetrieben worden. Eine dieser epischen Dichtungen ist die kurze „Höllenfahrt der Ischtar".

Ischtar, die Tochter des Mondgottes, steigt hinab „in das Land ohne Heimkehr, das Land des Dunkels, das Haus, das den Eintretenden nicht mehr von sich läßt, den Pfad, dessen Zugang nicht zurückführt, (Hamlet!) das Haus, das jeden dem Licht entrückt, wo Staub die Nahrung, Kot die Speise ist, dessen Bewohner gekleidet sind in ein Gewand von Federn, wo Staub auf Tor und Riegel liegt". Dort hinab an den Gräberort geht Ischtar, von Mitleid mit den Menschen erfaßt, „um heraufzuführen die Toten, daß sie essen und leben". Durch sieben Tore (die ihren letzten gewaltigen Nachhall in den Kreisen der Danteschen Hölle gefunden haben) führt der Weg zur Göttin Allatu, die in Finsternis thront. Während Ischtar unten weilt, ist auf Erden alle Schönheit und alle Zeugungskraft erstorben. Da senden die Götter einen Boten hinab, daß er sie mit dem Wasser des Lebensbe sprenge und wiederbringe. Ischtar kehrt zurück ans Licht. — Etwas von der Adonis-Klage ist in dieser Mythe, vom Hinabsteigen des Frühlingsgottes ins Grab und von seinem Auferstehen (siehe S. 53). Tammuz ist der babylonische Adonis,

der Gemahl der Ischtar, über den reines Wasser ausgegossen wird. So ist auch Osiris die Sonne, mit der die Toten hinabsteigen ins unterweltliche Bereich, die Fruchtbarkeit der Erde, die im Winter erstarrt — unauflösliche Ahnungen und Dunkelheiten des mythischen Bewußtseins.

Größer und reicher als aus dieser schönen Legende spricht die Furcht vor dem Tode aus dem Gilgamesch-Epos, der größten Dichtung des orientalischen Altertums und vielfach der Quelle der hebräischen Genesis, besonders der Sintflutsage. Gilgamesch ist der Gottmensch, ein Drittel Mensch, zwei Drittel Gott. Er kommt im ersten Buche Mose vor und heißt dort Nimrod. „Der fing an, ein gewaltiger Herr zu sein auf Erden und ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn. Der Anfang seines Reiches war Babel, Erech, Akkad." Diese drei Städte sind heute ausgegraben, Nimrod oder Gilgamesch ist der König von Erek oder Uruk. „Den Löwen scheucht er aus seinem Versteck, packt ihn am Bart und ersticht ihn. Einen Wildstier erjagt er mit seines Bogens Schnelle und Wucht." Sein Freund ist Eabani, halb Mensch, halb Stier, gemeinsam vollbringen sie Heldentaten. Eabani erzählt dem Gilgamesch seine schweren Träume, die alle von der Angst des Todes handeln. „Eine Stimme sprach zu mir: ‚Geh hinab den Weg, den man nie zurückgeht, dessen Bahn sich nicht wendet nach rechts oder links! Tritt ein in das Haus, dessen Leute das Licht entbehren! Staub ist ihre Nahrung, Lehm ihre Speise!'" Und wie Eabani träumend hinabgestiegen ist zu den Toten, da sagt die Todesgöttin zu ihrer Schreiberin: „Schreib auch diesen mir in die Tafeln, wo die Toten stehen!" — Gilgamesch opfert für den Freund, daß nicht der böse Traum Wahrheit werde. Aber Eabani träumt immer wieder vom Tod und von den Schrecken der Vernichtung. „Ein Adler packte mich mit ehernen Fängen und flog mit mir hoch hinauf. Da ließ er mich fallen, und ich fiel und fiel und lag zerschmettert am Boden. Dies ist mein Traum, heiß vor Schrecken wachte ich auf!" — Eabani legt sich hin und über ihn kommt ein böser Geist des Fiebers,

erfaßt sein Haupt. — Gilgamesch klagt: „Mein Freund, der mit mir Wüste und Gebirge durchwandert hat, mein Freund, der mit mir alle Gefahren geteilt hat, mein Freund, es erfüllt sich dein Traum! Nicht läßt das Schicksal sich hindern!"

Gilgamesch der Gottmensch sitzt am Lager des toten Freundes und fühlt nun selbst das Grauen des Todes im Herzen. Er deckt den Freund zu wie eine Braut und erhebt einem Löwen gleich die klagende Stimme. Sechs Tage und sechs Nächte weint er, dann zieht er in die Wüste und kann sich nicht fassen vor Trauer um den Tod, der vor ihn hingetreten ist und der nie wieder aus seinem Leben schwinden wird. So stark ist die Verzweiflung in Gilgamesch, daß er ausgehen muß, das ewige Leben zu finden, und den Tod zu besiegen. „Auch ich werde sterben wie Eabani! Ich habe Furcht vor dem Tod bekommen: wenn ich nachts auf der Steppe bin und Löwen sehe, bin ich furchtsam geworden. Ich erhebe mein Haupt und flehe zu den Göttern: erhaltet mein Leben mir unversehrt!" — So hat die Furcht vor dem Tode den Gottmenschen gezähmt, lehrt ihn die Hände falten, er schafft Götter, die nicht wie die Gestirngötter fühllos über den Himmel wandern, sondern die den Menschen kennen, vielleicht ihm beistehen gegen die Schrecken des Todes.

Gilgamesch geht aus, Utnapischtim zu suchen, den Ahn des Menschengeschlechtes, der zu den Göttern gekommen ist. Sein Name bedeutet: „er hat das Leben gefunden". Aber der Weg ist weit und voller Gefahren, denn Utnapischtim wohnt am Ende der Welt. (Diese Wanderung ist der Keim der Herakles-Sage.) Zwei Berge tragen den Himmel und zwischen ihnen wölbt sich das Tor, aus dem die Sonne heraufsteigt. Ein Riesenpaar bewacht es, ihre Brust nur ist menschlich, ihr Unterleib ist der Leib eines Skorpions, ihr Anblick ist grauenvoll, verkündet den Tod. Auf die Frage der Skorpionriesen erwidert Gilgamesch, daß er den Tod gesehen hat und ihn fürchtet. „Eabani, mein Freund, ist wie der Lehm der Erde geworden." — Aber der Dämon sagt: „Hier ist kein Weg für Menschen. Lang ist die finstere Höhlen-

schlucht, und dahinter liegt das Meer, das die Länder der Erde umschlingt. Du kannst den Weg durch die Schlucht, den jeden Tag die Sonne zieht, nicht gehen. Denn er führt ins Land der Lichtgötter. Kein Mensch dringt durch die Höhlenschlucht, kein Mensch kann dem Tod entrinnen. Weit hinter den Gewässern des Todes wohnt im ewigen Leben Utnapischtim, der Ahnherr der Menschen." — Aber Gilgamesch erträgt das Leben nicht, das der Tod zerschneidet. „Ich will Utnapischtim nach dem Leben fragen, das er gefunden hat!" Und dann geht er den Weg mit der Sonne.

Diese Schlucht ist die Nacht, die den Tag vom anderen Tag scheidet, das Leben gegen den Tod abgrenzt, ist der Weg des ägyptischen Osiris unter der Erde. Wie er geht Gilgamesch zwölf Stunden durch die Nacht. Die Sonnenmythe ist hier mehr ins Menschliche gewendet, nicht Deutung des Naturlebens, sondern Angst der Menschenseele vor Finsternis und Vernichtung, Begierde nach Leben und Licht.

Gilgamesch ist durch die mächtige Schlucht geschritten und findet den Garten der Götter, das Paradies, das am Anfang der Welt liegt. Er betet zum Gott der Sonne, der der Gott des Lebens ist: „Weise mir den Weg zu Utnapischtim dem Fernen! Und zeig mir den Schiffer, der mich über das Wasser des Todes führt!" (So werden bei Dante die Seelen, die der Hölle entronnen sind, durch einen Fergen hinübergerudert zum Berg des Lebens.) — Aber der Gott spricht: „Du kannst das Leben nicht finden, das du suchst!" — „Laß meine Augen dich sehen, Sonne!" ruft der Mensch, „daß ich mich sättige an deiner schönen Helle! Soll ich nicht das Leben suchen und das Leben finden für alle Tage?"

Da sendet der Gott ihn zu einer weisen Frau, die im Paradies den Baum des Lebens hütet. Sie schließt das Tor zu, wie Gilgamesch nahe kommt, und spricht zu ihm: „Warum sind deine Wangen so abgezehrt? Warum ist deine Stirne so düster gefaltet? Warum ist deine Seele so betrübt und gebeugt deine

Gestalt? Warum ist Weh in deinem Herzen?" — „Mein junger Bruder, mein Freund, den ich liebte, ist gestorben. Sein Schicksal lastet auf mir. Ich habe das Leben gesucht und habe es nicht gefunden. Werde nicht auch ich, wie er, mich zur Ruhe legen müssen und nicht wieder aufstehen in alle Ewigkeit?"

Die Göttin spricht: „Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden. Als die Götter die Menschen schufen, da bestimmten sie den Tod für sie, das Leben behielten sie für sich selbst. Darum iß und trink, fülle dir den Leib, mache jeden Tag dir ein Freudenfest! Zieh reine Kleider an, wasche und salbe dein Haupt und bade den Leib in frischem Wasser! Sieh froh die Kinder an, die deine Hand fassen! Freue dich in den Armen des Weibes! Darum kehre zurück nach Uruk, in deine Stadt, als gepriesener König und Held!"

So werden ihm alle Güter des Lebens vorgehalten, daß er des Todes vergesse, aber Gilgamesch begehrt sie nicht. „Genug, Göttin! Zeige mir den Weg zu Utnapischtim!"

Sie wehrt ab. „Keiner, der seit der Vorzeit Tagen hierher gekommen ist, konnte über dieses Meer fahren. Wohl fährt über das Meer Schamasch (der Sonnengott), doch keiner außer ihm."

Allein der Fährmann ist da und bringt Gilgamesch über die Gewässer des Todes zu Utnapischtim, der das Leben gefunden hat. Ihm klagt Gilgamesch: „Nicht habe ich mich zufrieden am Glück gesättigt, ich habe mich satt getrunken am Leid. Weh war meine Nahrung. Künde mir nun das Leben, der du das Leben gewonnen hast!"

„Laß die Klage und laß den Zorn! Götter und Menschen haben verschiedenes Los! Als einen Menschen erzeugten dich Vater und Mutter! Wenn auch zwei Dritteile von dir göttlicher Art sind, ein Dritteil ist Mensch und zwingt dich ins Schicksal des Menschen. Ewiges Leben ist dem Menschen nicht bestimmt. Grimmig ist der Tod und setzt allem Leben ein Ziel." Der Gott erklärt ihm die Vergänglichkeit alles Menschlichen. „Gleichen sich nicht das neugeborene Kind und der Tote? Sind sie nicht beide

mit den Runen des Todes gezeichnet? Götter bestimmen des Lebens Tage, aber des Todes Tage zählen sie nicht."

Gilgamesch spricht: „Du bist nicht anders als ich, ein Mensch wie ich bist du auch. Und doch bin ich ruhelos, Kämpfe zu führen bin ich geschaffen, du aber liegst ruhig auf deinem Rücken. Wie kamst du denn hinein in die Versammlung der Götter, wie fandest du das Leben?"

Nun enthüllt ihm Utnapischtim, wie er selbst unsterblich wurde. Er erzählt, wie die Götter beschlossen, eine Sintflut über die Erde zu bringen und die Menschen zu vernichten, die Geschichte, die in die Genesis übergegangen ist und die man kennt. Utnapischtim ist Noah, im babylonischen Mythos aber hat die Vernichtung des menschlichen Geschlechtes bis auf einen, die im hebräischen Text reine Willkür ist, einen tiefen Sinn: einer nur hatte die Kraft, alle Gefahren des Lebens zu bewältigen und allen Anforderungen der Dämonen zu widerstehen, und der eine, Utnapischtim, hat Unsterblichkeit empfangen. „Wie aber willst du, Gilgamesch, das ewige Leben gewinnen? Versuche einmal, sechs Tage und sechs Nächte nicht zu schlafen!" — Gilgamesch vermag es nicht, denn er ist nur ein Mensch. „Was soll ich nun tun, Utnapischtim? Wohin soll ich mich wenden? Der Schlaf hat mich gepackt wie ein Räuber und in meinem Schlafe sitzt der Tod."

Gilgamesch kehrt nach Uruk und wartet seines Reiches. Aber er findet nicht Ruhe. Er ruft Zauberpriester und Totenbanner. „Beschwört Eabanis Geist herauf! Lehrt mich, wie ich seinen Schatten sehen kann! Ich will ihn nach dem Schicksal der Toten fragen!" — Er wandert in die große Wüste zu den Pforten der Unterwelt, von denen keiner wiederkehrt, durch sieben Tore wird er geführt gleich Ischtar, an jedem Tor läßt er ein Stück seines Kleides zum Pfand gleich Ischtar. Er steht vor der furchtbaren Göttin und spricht: „Laß Eabani, meinen Freund, zu mir kommen, daß ich ihn nach dem Schicksal der Toten frage!"

Der Schatten Eabanis steigt herauf, sie erkennen sich und bleiben einander fern. Gilgamesch fragt ihn nach dem Gesetz der

Erde. — „Künde ich dir dieses Gesetz, so wirst du dich hinsetzen und weinen!" — „So will ich mich hinsetzen alle Tage und weinen!" — „Sieh den Freund, den du gehalten hast, der dein Herz erfreut hat, ihn fressen jetzt die Würmer wie ein altes Gewand. Eabani, der Freund, den deine Hände berührt haben, ist wie Lehm geworden, er ist voller Erde, Staub ist er geworden."

Gilgamesch kehrt mutlos heim. Er legt sich nieder zu schlafen, und ihn packt der Tod in der schimmernden Halle seines Palastes.

So schließt diese große Dichtung mit der bitteren Erkenntnis: Es gibt kein Mittel gegen das eine, das einzige Übel, gegen den Tod. —

Beides ist in der Menschheit: die Melodie des Lebens, das durch Mensch, Tier, Gewächs und Sternenwelt braust; und ihr Kontrapunkt: die Furcht vor dem Tode. Wo die eine Stimme höher anschwillt, tritt die andere zurück. Das große semitisch-babylonische Epos schließt in düsterer Resignation; aber auch die Zeugnisse hebräischen Fühlens tönen die Furcht vor dem Tode wider, der kein Bewußtsein des All-Lebens die Wage hält. Der Fluch, der am Anfang der Schöpfungsgeschichte steht: Wenn ihr von den Früchten dieses Baumes esset, werdet ihr sterben — das Ärgste, was dem Menschen verkündet werden kann! — ist vom alttestamentlichen Judentum nicht überwunden worden, nicht von Psalmisten und nicht von Propheten. „Du lässest die Menschen hinfahren gleich wie das Gras, das doch bald welk wird, das früh blüht und bald welk wird, am Abend abgemäht wird und verdorrt. Das macht dein Zorn, daß wir so vergehen, und dein Grimm, daß wir so dahinfahren müssen." (90. Psalm.) — „Alles Fleisch ist Heu und alle seine Güte ist wie eine Blume auf dem Feld. Das Heu verdorrt und die Blume verwelkt, denn des Herrn Geist bläst hinein." (Jesaia.) — So zieht es durch die hebräische Poesie und Prophetie, wo sie über das Leben und das Los des Menschen sinnen. Dreitausend Jahre nach dem Gilgamesch kommt der spätjüdische Ausklang zu dem gleichen Ergebnis wie er. Der Prediger Sa-

lomon spricht unter vielen anderen Worten der Resignation: „Es fährt alles an einen Ort; es ist alles von Staub gemacht und wird wieder zu Staub. Wer weiß, ob der Geist des Menschen aufwärts fährt und der Odem des Viehes unterwärts in die Erde? — Ein lebendiger Hund ist besser denn ein toter Löwe, denn die Lebendigen wissen, daß sie sterben müssen, die Toten aber wissen nichts, sie verdienen auch nichts mehr, denn ihr Gedächtnis ist vergessen, daß man sie nicht mehr liebt noch haßt noch neidet; und haben kein Teil mehr auf der Welt in allem, was unter der Sonne geschieht. So gehe hin und iß dein Brot mit Freuden, trink deinen Wein mit gutem Mut; denn dein Werk gefällt Gott. Laß deine Kleider immer weiß sein und laß deinem Haupt Salbe nicht mangeln. Brauche des Lebens mit deinem Weibe, das du lieb hast, solange du das Leben besitzest... Denn in der Hölle, wo du hinfährst, ist weder Werk, Kunst, Vernunft noch Weisheit." — Das letzte stimmt fast genau mit den Worten überein, die die Hüterin des babylonischen Paradieses zu Gilgamesch spricht. (Siehe vorher S. 91.)

3.

Die ganze ägyptische Kultur ist eine Verewigung und Versteinerung der Furcht vor dem Tode — aber auch der Weg zu ihrer Überwindung. Der stets gegenwärtige Gedanke an den Tod schafft dem ägyptischen Wesen seine düstere Monumentalität, seine Starrheit und Schrecklichkeit. Alles Sinnen ist darauf gerichtet, den Toten vor Verwesung und Verfall zu wahren. Aus dem Leichnam werden die Eingeweide entfernt, die Höhlungen des Leibes werden mit Spezereien angefüllt, der Leib mit einem teergetränkten Byssushemd umwickelt, in mehrere Särge aus Granit und Basalt eingeschlossen, die man in ein ausgemeißeltes Felsengrab senkt. In der verborgensten Kammer

der Pyramide, in ewiger Nacht spielt sich das wahrhaftige Leben des Königs ab, der seine Erdenzeit mit dem Studium der Geheimnisse des Todes zugebracht hat. Neben dem Sarge sitzt der Totenvogel, der seine Seele trägt, an den Wänden der Totenkammer, Haus des ewigen Lebens, sind opfernde Priester zu sehen, Götter weisen dem Hinübergegangenen sein Schicksal in Finsternis. Nahrungsmittel, Tiere, Sklaven sind da, magische Verdoppelungen der Wirklichkeit, die dem Toten Ernährung und Jagd sichern in seinem jetzigen Aufenthalt. Das Nilpferd steht an der Wand der Totenzelle, auf ihm liegt das Krokodil, geheimnisvolle göttlich-dämonische Gestalten, die Auferstehung und ewiges Leben verbürgen. Weil aber der einbalsamierte Leib noch immer nicht die volle Gewähr unendlicher Dauer schenkt — könnte er doch von böswilligen Feinden aus dem Grab gezerrt werden, die ihm seine Ewigkeit nicht gönnen, oder von neugierigen Gelehrten späterer Jahrtausende —, darum stellt man noch Statuen neben den Sarg, die den Toten als seine Doppelgänger festhalten, die sein Andenken nicht vergehen lassen. Diese Statuen sind mit Hieroglyphen bedeckt, die wiederum hundertfältig den Namen des Toten bewahren und die Ereignisse seines Lebens. Sie werden in den Mauern des Grabes verborgen, andere stehen im Vorhof oder in Tempeln. Mit allen diesen Veranstaltungen erst — deren Errichtung die Lebensarbeit vieler Tausender in Anspruch nahm — glaubte sich der Herr solch eines Totenhauses gegen die Mächte der Verderbnis und gegen die Vergänglichkeit gesichert.

Der Furcht der Ägypter vor dem Tode danken wir es, daß wir noch heute so viel von ihnen wissen. „Zählst du deine Glieder, so sind sie sämtlich heil und unversehrt," heißt es in einem Text; und das ist wahr. Noch heute sehen wir unversehrt die Mumien der Pharaonen und der Großen, auch der Katzen und der Ibisse.

Ein umfangreiches und tiefsinniges Rituale, das im Totenbuch niedergelegt ist, bestimmt für das Leben nach dem Tod

Gebräuche, Gebete, Opferungen, die dem Toten nützen konnten auf seinem schrecklichen Weg. Es ist die höchste und heiligste Pflicht des Sohnes, seinem Vater einen Weg zu bahnen, daß er im Gefolge des Sonnengottes durch die zwölf Kammern der Unterwelt heil hindurchgeführt werde, daß er aufsteige zum Tageslicht. Sehr früh wurde der Weg des Verstorbenen mit dem Weg des Sonnengottes Osiris in Verbindung gebracht, der Tote wurde selbst Osiris, er hieß sogar Osiris. Osiris, der Gott der im Westen versinkenden Sonne, ist der Herr und der Richter der Toten, hier zum erstenmal auf dem Wege der Menschheit tritt die Lehre von der Vergeltung im Jenseits klar hervor: Der Gute wird neu geboren, der Böse steigt nicht mit der jungen Sonne, dem um Mitternacht geborenen Horus auf zum Tageslicht, schreckliche Dämonen der Tiefe reißen ihn aus der Barke des Osiris, verschlingen ihn ganz.

Nicht wie im babylonischen Gilgamesch ist der Mensch dem Tode rettungslos hingegeben, er überwindet zum erstenmal die Furcht vor dem Tode, die sein ganzes Leben durch die Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben im Bann hält. Die Seele, Kâ, „ein zweiter, aus weniger dichtem Stoff bestehender Leib", ist der Doppelgänger des ersten Leibes, der bei Homer εἴδωλον heißt, seiner Rettung gilt der ägyptische Totenkult. Dunkel und großartig sind hier Himmelsmythos, Tiermythos, Furcht vor dem Tode und Hoffnung auf Unsterblichkeit verbunden. Ein Gefühl von Heiligkeit, das wir uns nicht mehr ganz vorstellen können, schwebt über dem allen. In den Seelen dieser Menschen sind Tod, Auferstehung und Ewigkeit nicht ferne Gedanken, sondern lebendig wirkende Kräfte gewesen.

Außer der Überwindung der Verweslichkeit haben so die Ägypter noch eine andere, eine prinzipielle Lösung geschaffen: den Glauben an die Fortdauer in einem jenseitigen Reich. Der Mensch steigt mit dem heiligen Tagesgestirn aus dem Grab auf, er geht mit der Sonne ins Licht, löst sich pantheistisch in ewig zeugende Kraft. Kein Zeitalter hat eine tiefere Überwindung

der Todesschrecken gefunden als diese, die sechstausend Jahre alt ist.

Wir erkennen bei der Betrachtung der ägyptischen Seele, daß sich die Furcht vor dem Tode zum Grauen vor der Vergänglichkeit erweitert. Nicht nur, daß jeder einzelne Mensch sterben muß: das Lebendige, das Blühende, das Schöne sinkt hin und vergeht für immer. Das ist das Schauerliche des Lebens. Bis in die spätesten und reifsten Zeiten der Kultur begegnet uns dieses Grundmotiv: Furcht vor dem Tode — Grauen vor der Vergänglichkeit und bezeugt seine aufpeitschende — und seine befruchtende Kraft. Denn darüber kommt kein Einzelner ganz hinaus, daß er sterben muß, und kein Denker, daß allem Seienden ein Ende verhängt ist.

Der ägyptische Genius hat zwei Wege gefunden, die Furcht vor dem Tode zu besiegen, die seltsam ineinander verschlungen sind: durch die Verewigung der irdischen Gestalt, mit Balsam, im Granit; und im Gedanken des Seelenwesens, das in neuer Form unsterblich weiter lebt — immer geheimnisvoll mit dem währenden Leibe verknüpft — um aufzuerstehen in der Fülle der Göttlichkeit. Was heißt das aber? — Daß die Furcht des Todes überwunden werden kann: Tod, wo ist dein Sieg! Hölle, wo ist dein Stachel! Die Griechen irrten nicht, wenn sie alle geheimen Lehren der Orphiker und der Pythagoreer auf ägyptische Weisheit zurückführten, wenn sie meinten, Platon hätte von ägyptischen Priestern seine Religion empfangen. Alle Geheimnisse der Mysterien, alle Philosophie Platons, schließlich alle Sehnsucht des Paulus und des Christentums ist ja das eine, was zuerst von den Ägyptern gefunden worden ist: den Tod zu besiegen, unsterbliches Leben zu gewinnen. Die Furcht vor Tod und Vergänglichkeit hat Mysterien und Religionen geschaffen, sie ist bis heute wirksam: die Schöpfungen der Kultur, die großen Gedanken sollen über Tod und Vergänglichkeit triumphieren. Das System der Wissenschaft und das Kunstwerk sind die modernen Äquivalente des ägyptischen Felsengrabes, sie wollen das gleiche: der Vergänglichkeit Herr werden.

Und doch ist etwas im tiefsten Gefühl des Menschen, das allen Verheißungen zum Trotz die ungeheure Paradoxie niemals wirklich geglaubt hat — aus der Angst der Kreatur steigt das Todesgrauen immer aufs neue.

4.

Für Homer gibt es kein ärgeres Los, als im schwarzen Reich Persephones zu weilen. Berühmt sind ja die Worte, die der Schatten des Achilleus zu Odysseus spricht: Besser ein Sklave im Sonnenlicht als ein Fürst im Reiche der Schatten! — Das apollinische Griechentum besaß vorerst keine Rettung vor dem Grauen des Todes, die Stunde genießen, das war das einzige — und das hat die Griechen in den Ruf heiterer Oberflächlichkeit gebracht, da man Griechentum und apollinische Götterwelt noch gleichsetzte. Aber der fremde Gott Zagreus — Sabazios — Dionysos ist aus Kleinasien und Thrazien zu den Griechen gekommen mit seinem verzückten Schwarm. Er brachte den Göttertrank, den Wein, und den Rausch, der das Leben aufs höchste steigert. Er und seine Rebe haben den Göttern des Olymps Hellas streitig gemacht, er hat die Überwindung des Todes in der höchsten Steigerung des Lebens gelehrt, im Rausch und in der Lust. Mit seinen Mysterien ist der Phalluskult vereint gewesen, die Überwindung des Todes in stets erneuter Zeugung. Gefolgt von rasenden Frauen, von Männern, die Stierhörner trugen (Stierzeugung), stürmte Dionysos einher mit wilder Musik, mit berauschendem Trunk.

Im Taumel des Rausches haben die dionysischen Griechen nicht nur vorübergehend, sondern dauernd den Tod überwunden, und ekstatisch mit der Gottheit vereint Unsterblichkeit gewonnen, nicht Unsterblichkeit der Person, sondern des Wesenskernes, des großen Lebens, das durch alle Gestaltung strömt. Wie der

Ägypter im Tode Gott gleich geworden ist, selbst Osiris heißt, so ist der verzückte Grieche noch im Leben Sabos, Sabazios — ein erster Anlauf zur mystischen Einung von Menschheit und Gottheit, die in den dionysischen Mysterien gelehrt wurde. (Darum haben auch die Epileptiker den Griechen heilig gegolten, weil der Epileptiker seiner nicht mächtig ist, dem verzückten Diener des Dionysos gleich.) Keinem alten Volke mangelt die Ehrfurcht von der Ekstasis, dem Außer-sich-Sein, die Mysterien des Dionysos lehren sie und verkünden die mythisch-mystische Einung des Menschen mit Gott, die sich nicht erst im Tode vollzieht wie bei den Ägyptern, sondern im Leben.

Mit dem Dionysoskult sind die Erdenkulte verbunden. Alle Vegetationsfeste, die früher besprochen worden sind (S. 51 f.), orientalische, ägyptische und griechische, begehen mit wildem Jubel Sterben und Auferstehen des zeugenden Naturgottes, überwinden die Todesfurcht im Bewußtsein ewigen Naturlebens, in das sich der Mensch ekstatisch verschlingt. Die große Göttin der Fruchtbarkeit, Kybele, Ma, Rhea, Demeter, Persephone ist immer auch unterirdische Göttin des Todes, zu ihr geht der Tote hinab, sie schafft unter der Erde neues Leben und neue Saat, aus dem Grabe steigt der heilige Baum, über die Gräber geht die Pflugschar, die neues Leben weckt. So wurde in den eleusinischen Mysterien der Sieg über die Vergänglichkeit gelehrt, und den preist der Hymnus auf Demeter selig, der die Mysterien schauen durfte und damit den Tod überwand; in Eleusis ist dem Myſten ewiges Leben verkündet worden, er wird eingeschmolzen ins unpersönliche Leben der Natur, die unter den großen Herrinnen des Todes und der Zeugung steht.

Das ist der mythische Weg der Unsterblichkeit, den Dionysos lehrt: sich in der ekstatischen Erhöhung des Augenblicks eines fühlen mit der unerschöpflich zeugenden Natur, die nicht Unsterblichkeit des Personlebens, aber Unsterblichkeit dessen gewährt, was unter allen Schleiern der Gestalten west in stets erneuter Lust.

Eine andere Überwindung des Todes schafft die apollinische Kunst. Die griechische Bildsäule, die immer aufs neue den Menschen in seiner gespannten Ruhe zeigt, die kein Vorher und kein Nachher kennt, besiegt Vergänglichkeit und Tod im Anschauen, wiederum höchste Vollendung und Verewigung des Augenblicks. Nicht das Porträt ist charakteristisch für die reife Zeit des Griechentums, denn das Abbild des hinfälligen Einzelnen kündet Vergänglichkeit; der Typus wird gesucht und gefunden, der Mensch, der immer wiederkommt, der sich immer gleich bleibt in der Erfüllung seiner ewigen Gegenwart. Das apollinische Griechentum wollte nicht werden sondern sein, es wollte keine Entwicklung und kein Weiterkommen, es wollte beharren in einer herrlichen, ganz und gar erfüllten Gegenwart, die nicht Geburt kennt und nicht Tod. Wie der Typus des marmorn vollendeten Menschen auf Erden herrscht, so herrscht auf umwölkten Gipfeln ein Geschlecht vollendet schöner, unveränderlich beharrender Menschen, denen jedes Glück in höchster Steigerung geschenkt ist, die nicht altern und nicht schwinden, sind sie doch die lebendig gewordenen Marmorgebilde da unten. Der griechische Olymp ist die apollinische Überwindung der Todesfurcht in intensiv geschauten Bildern von Menschenschönheit. Unterm Thron der Götter freilich liegen die Titanen gefesselt, die immer wieder aus der dunkeln Tiefe her die Sonnenwelt bedrohen — Erinnerung, daß Tod und Vernichtung trotz allem da sind. Das ist ja der Pessimismus der Griechen, der nicht zutage kommen darf, soweit das Apollinische herrscht.

So ist die griechische Bildnerkunst die große Ergänzung zur dionysischen Ekstase, die kein Sein kennt, sondern in gestaltlosem Strömen Menschenleben in ewiges Leben ergießt. Hier wie dort ist die Furcht vor dem Tod überwunden, beide Male in der Verewigung der ganz erfüllten Stunde: Tief ruhend oder ekstatisch lodernd — Offenbarungen gesättigten Lebens.

Anders und noch größer besiegt der griechische Genius die Todesfurcht in der Tragödie. Alles Grauen ist in die Tat

des Helden hineingenommen, heroisch setzt er sich mit der Vernichtung auseinander und findet den Gedanken, der die alte Welt krönt und zerbricht: daß etwas stärker ist als der Tod — Menschenkraft. Jokaste stirbt freiwillig, als sie die Ehe mit dem eigenen Sohn erfährt, an der sie doch schuldlos ist; Antigone nimmt den Tod auf sich, um Pietät und Treue gegen den Bruder zu erfüllen; Alkestis steigt zum Hades hinab, weil die Liebe in ihr stärker ist als die Furcht vor dem Tode; Prometheus der Gottmensch erduldet jede Qual der Vernichtung, um seinem schöpferischen Willen genug zu tun.

Es gibt etwas, das größer ist als der Tod, und das steht in der Gewalt des Menschen. Mit dieser Konzeption hat sich der Mensch über Erde und Natur, über Leben und Tod erhoben, ist wahrhaft Herr seiner selbst geworden. Der Held des frühen Orientes Gilgamesch, der die Götter bezwingt, bricht vor den Schrecken des Todes zusammen; der Pharao des alten Ägypterreiches schließt basaltene Särge um seinen Leib, daß er der Vernichtung entrinne; der Märtyrer des Christentums opfert das Leben — um ein schöneres, reicheres Leben in einem Jenseits zu gewinnen; der Held der griechischen Tragödie erwartet nichts und wirft doch das Leben hin, dem Rufe seines Herzens genug zu tun. Das ist eine letzte Größe, eine Gestaltung des Menschlichen, die nicht wieder überboten worden ist.

Drittes Kapitel

Der Ring des Blutes und der Seelen

1.

Ein einziger Strom des Blutes fließt durch alles Lebendige, durch Mensch, Tier, Dämon und Gott. Blut ist das Leben selbst, ist die Essenz des Lebendigen und seine Seele. Einer sinkt vom Pfeil getroffen, sein Blut entströmt dem Leib, er ermattet und erhebt sich nicht mehr. Mit dem Blut ist sein Leben hingeflossen und die Seele: die Blutseele. Alten und neuen Völkern hat das Blut als Sitz des Lebens, als die Blüte, die Seele des Leibes gegolten, nach der Tier, Mensch und Gott gierig sind. „Des Leibes Seele ist im Blut", „das Blut ist die Seele", heißt es bei Mose; die Seele des Toten, die den blutleeren Leib verlassen hat, ein ohnmächtiger Schatten, schwebt um den Leichnam, lüstern nach Leben und Blut, ihr muß Blut gespendet werden, damit sie sich sättige, Menschen nicht schade. Achilleus schlachtet dem toten Patroklos nebst vielen Tieren zwölf troische Jünglinge und zuletzt bringt er ihm eine Locke seines Hauptes dar, die das Opfer eigenen Blutes vertritt. Griechische Jünglinge und Jungfrauen haben Haare ihres Hauptes den Göttern verbrannt, Wandlungen blutigen Opfers, während bei den grausamen Bewohnern Altmexikos Fingerglieder und Zehen das Selbstopfer angedeutet haben. Der ursprüngliche Sinn des Totenschmauses soll gewesen sein, daß der Abgeschiedene zum letztenmal irdische Speise empfängt, nachdem die blutigen

Totenopfer aufgehört hatten. So ist auch der Totenschmaus eine Ablösung des Blutopfers gleich dem Geschenk des Haupthaars.

Wie Odysseus zum Hades hinabsteigt, schwirren gespenstisch um ihn die Schatten der Verstorbenen, mit dem Schwerte muß er sie vom Opferblut abwehren, nach dem sie Gelüste tragen. Der Schatten des Sehers Teiresias ist ohne Macht und Wissen, ehe er sich nicht am Quell des Lebens genährt, vom Blute geschlürft hat. Dann erkennt er den Odysseus und weissagt ihm sein Schicksal. Auch die Mutter erkennt ihn erst, nachdem sie am Genuß des Blutes zu sich selbst gekommen ist aus ihrem Halbdasein, „dem Schatten gleich und dem Traumbild".

Die Griechen haben verstorbenen Helden, die an einem Ort unter der Erde weiter lebten (dem Amphiaraos und dem Trophonios) Blutopfer gespendet, und noch zur Zeit Pindars (5. Jahrhundert) sind dem Pelops solche Opfer dargebracht worden. So empfangen auch die Gottheiten der Tiefe das Blut des geopferten Tieres, das in die Erde sickert, während die oberen Götter am Blutduft vor allem sich sättigen, der vom Opferbrand zur Höhe steigt. Auch sie können das Blut nicht missen, es ist ja der nährende Strom, der durch alles Lebendige zieht. Wie Noah sein Opfer dargebracht hat, heißt es: „Als der Gott den lieblichen Duft roch, dachte er bei sich: ich will nicht mehr die Erde um des Menschen willen verfluchen und will nicht mehr das Lebendige schlagen, wie ich es getan habe." Im babylonischen Text, der hier zugrunde liegen soll, wird gesagt, daß sich die Götter wie Fliegen um das Opfer drängten.

Weil Blut der Sitz des Lebens und das Leben selbst ist („blutarm" heißt noch in der Medizin der Gegenwart „lebensarm"), darum heilt es in Krankheiten, die Schwächungen des Lebens sind. Dieser Glaube hat überall geherrscht, wird auch heute nicht erloschen sein. Nur ein paar Beispiele: Plinius erzählt in seiner Naturgeschichte, daß die ägyptischen Könige in Blut badeten, um von der Elephantiasis zu genesen, und aus dem deutschen

Mittelalter ist die Sage vom armen Heinrich bekannt, der nur durch das Blut einer reinen Jungfrau Heilung vom Aussatz finden konnte. Noch heute wird vielfach an die zauberische und heilende Wirkung des weiblichen Monatsblutes geglaubt (nach einer Zeitungsmeldung von vorgestern nicht nur von alten Weibern, sondern auch von Doktoren der Medizin), Blutbrüderschaft ist bei Skythen, Germanen und anderen Völkern dadurch geschlossen worden, daß zweier Männer Blut vermischt und von beiden getrunken wurde, weil so Leben mit Leben sich mengt, Leben von Leben aufgenommen wird. Wer das Herz eines Menschen ißt, erbt seinen Mut, wer sein Blut trinkt, gewinnt seine Kraft. Die Menschenfresserei entstammt nicht oft der Not, meistens dem Glauben, daß man die Kraft eines Feindes gewänne, wenn man ihn verzehrt, auch dem Totemkult, denn im Leib jedes Clangenossen fließt Tierblut mit Menschenblut vermischt, nichts davon soll verloren gehen, alles muß zurückkehren in den Blutkreis des Clans. So ist Menschenfresserei innerhalb des Totemverbandes heilige Pflicht, Mütter essen ihre Kinder, Kinder ihre Mütter, sie sich ganz einzuverleiben. In Australien gibt es Stämme, die jedes erstgeborene Kind einer Frau in feierlicher Mahlzeit verzehren als Gewinn an Totemblut, an Lebenssubstanz. Und auch das Blut, das bei der Beschneidung der Knaben fließt, darf nicht zur Erde fallen, sondern muß auf die Männer des Clans spritzen, daß sich ihre Kraft mehre. Nach Wundt findet sich bei den primitivsten Stämmen die Sitte, Menschen zu essen, nicht, erst später tritt sie auf, wenn sich Vorstellungen von der Blutseele und ihrer Zauberkraft gebildet haben; noch bei einem Volk von hoher Kultur, den Amerikanern Mexikos, die von den Spaniern angetroffen wurden, ist Menschenfresserei der wichtigste Bestandteil des Kults gewesen.

Die Seele der Verstorbenen zu besänftigen und fern zu halten, ist das Opfer entstanden, Tieropfer, Menschenopfer, Blutopfer. Wie hätte man anders die Gefahr abwehren können, die von diesen unheimlichen Wesen drohte, als daß man sie sättigte und so beschwichtigte. Erstes Opfer ist Totenopfer gewesen, nicht Gottesopfer, vom Totenopfer her sind Opfer für andere Mächte dargebracht worden. Alles wurde geopfert, um Einfluß auf Dämonen und Götter zu gewinnen: Feldfrüchte, Tiere, gefangene Feinde, die eigenen Kinder und der eigene Leib, von harten Kasteiungen bis zur Selbstvernichtung. Alle alten Völker haben Menschenopfer dargebracht. Zwar nähren sich die olympischen Götter nach Homer von Nektar und Ambrosia, aber der echte Mythos weiß, daß sie unstillbare Begierde nach Menschenblut tragen, auch ihnen ist es ein ganz besonderer Saft. Nur ein paar Beispiele: Oinomaos ist dem Ares, Antaios dem Poseidon, Pentheus dem Dionysos dargebracht worden, Iphigenie der Artemis — aber die Göttin hat das Menschenopfer durch ein Tieropfer ersetzt. Ein Relief zeigt, wie Orestes zum Opferaltar der tauriſchen Artemis geführt wird, um den die Köpfe geopferter Tiere und Männer hängen. Im vorrömischen Italien wurde bei Gefahr die ganze Jugend dem Kriegsgotte geweiht, zuerst wohl getötet, dann aber als Ver sacrum, als heiliger Frühling, hinausgesandt, um in der Fremde eine neue Stadt zu gründen. Letzte Überreste solchen Fühlens sind es, wenn man noch heute in Griechenland Knaben der Madonna schenkt, die später Mönche werden.

Den phönizischen Melkart und Moloch wurden die erstgeborenen Söhne geopfert, ebenso dem hebräischen Jahve, wie die berühmte Erzählung von Abraham und Isaak lehrt. Diese Erzählung bringt den auch anderswo (Iphigenie) bezeugten Ersatz des Menschenopfers durch das Tieropfer. Die alten wilden Götter sind sanfter geworden, sie begnügen sich fortan mit dem

Blut der Tiere, und das Opfer der Erstgeburt schrumpfte zur Beschneidung ein, dem letzten, noch heute bestehenden Rudiment des Menschenopfers. Aber noch in halbhistorischer und in historischer Zeit kommt das Opfer der Erstgeburt bei den Hebräern vor: Jephta gelobte seine Tochter für errungenen Sieg, und die Könige Ahas und Manasse opferten ihre Söhne im Feuer.

Andere Menschenopfer sind schon erwähnt worden. (S. 51,54.) Slawen, Kelten und Germanen haben Menschenblut den Göttern dargebracht, als beste Gabe wurden Söhne von Königen, Könige selbst geopfert. (Ynglinga Saga.) Das Gottesopfer ist das höchste und häufigste Opfer der alten Mexikaner: ein Mensch wurde dem Gotte gleich gesetzt, eine Zeitlang eingeschlossen und göttlich verehrt, ehe man ihm das Herz herausriß, „den Edelstein". Ähnliche Sitten haben in Abessinien bestanden: ein Priester, ein König, der bestimmt war, für die Allgemeinheit des Volkes zu sterben, fürs Gedeihen der Saat, für den glücklichen Ausgang eines Krieges, wurde lang vorher allem Profanen entrückt, als Gott verehrt und geopfert. Die Opferung eines Gottes ist das jährliche Osiris-Opfer in Ägypten, von dem schon gesprochen wurde (S. 51.)

Nichts anderes als ein Menschenopfer für die Unterirdischen ist es auch, wenn in den Grund eines Hauses ein Kind (später abgelöst durch ein lebendiges Tier) eingemauert wurde; solches weiß die Sage von mehreren deutschen Burgen, später hat man symbolisch leere Särge in die Grundmauern eingelassen. In Dänemark wurde unterm Altar jeder Kirche ein Lamm vermauert und auf jedem Friedhof, ehe die erste Leiche erschien, ein Pferd dargebracht, zweifellos Ablösungen älterer Menschenopfer.

Kein Opfer alter und neuer Zeit ist ohne Hymnus, ohne Gebet vollzogen worden. Das Gebet ist selbst Opfer, Opferung des Herzens, das in reiner Gesinnung der Gottheit dargebracht wird. Aber auch das Gebet ist aus dem Zauber hervorgegangen,

dem Wortzauber, der in immer gleicher Fügung magische Kraft ausstrahlt. Da ich an anderer Stelle ausführlich vom Gebet gesprochen habe, will ich es hier beiseite lassen.

3.

In der Religion des Mithra, die über die ganze spätantike Welt verbreitet und die unmittelbare Vorgängerin und Vorbereiterin des Christentumes gewesen ist, wurde der Gott selbst unter dem Bild eines Stieres geopfert. Mithra ist ursprünglich ein alter iranischer und indischer Sonnengott gewesen, der mit den Mächten der Finsternis gerungen hat, ein kriegerischer Gott und später der Gott der römischen Legionen. Seine Anhänger gelangten durch Enthaltsamkeit, Kasteiungen und Riten zur Reinigung der Seele und zum ewigen Leben. Sein Kult hat das heilige Feuer des alten Ariertums bewahrt, das als ewige Flamme auf seinem Altar genährt wurde, wie auch den berauschenden Göttertrank Haoma, den man mit Wasser vermischt genoß. Im Abendland, wo die Haomapflanze unbekannt war, ist sie durch den Wein ersetzt worden, über Brot und Wein sprach der Priester bei der mithrisch-mazdäischen Messe — die das Vorbild der katholischen geworden ist —, heilige Formeln mit dem Zeichen des Kreuzes. „Ein besonders feierlicher Moment des Gottesdienstes, der zweifellos durch ein Geläut von Glöckchen bezeichnet wurde, war der, in welchem man dem Eingeweihten das bis dahin bedeckte Bild des stiertötenden Mithra enthüllte." Auch die Taufe — die ebenso in griechischen Mysterien geübt wurde —, die Konfirmation und die Kommunion, der Glaube an den Himmel der Seligen oben und die Hölle unten, ans Jüngste Gericht und an die Auferstehung der Toten ist dem Christentum vom älteren Mithrakult übergeben worden. Wie Christus ist Mithra „das Licht der Welt", Mittler zwischen Gott und den Menschen und Glied einer Dreieinigkeit.

Die Geburt des Sonnengottes Mithra (Natalis Sol invictus) war der Tag der Wintersonnenwende, der 25. Dezember. Mithra wurde aus einem Felsen geboren, Hirten kamen herbei, das göttliche Kind anzubeten und ihm die Erstlinge ihrer Feldfrüchte und ihrer Herden zu weihen. Erst im 4. Jahrhundert wurde dieser Tag in Rom als der Geburtstag Jesu angenommen. (Entsprechend ist das Sterben Christi, das früher am Frühlingsanfang, dem 21. März, begangen wurde und heute wandelbar ist, dem Hinsterben des Attis-Adonis angeglichen worden. Das Fest Allerseelen ist ein altes heidnisches Seelenfest, das von Indianern in Kalifornien und Mexiko, in Westindien, in Japan, bei den Eskimo, in Ägypten und sonst begangen wurde. Wahrscheinlich ist es in die katholische Kirche von den Kelten übernommen worden, Odilo, Abt des großen Benediktinerklosters in Clugny hat es im Jahre 998 zuerst eingeführt. Ebenso wurde das Fest Allerheiligen von Ludwig dem Frommen im Jahre 835 aus dem keltischen Heidentum in die Kirche gebracht.)

Als die antike Welt mit ihren nationalen Religionen verging, kämpften Indogermanen und Semiten darum, der neuen Welt eine neue Weltreligion zu geben. Die Indogermanen kamen von Anschauung und Mythos her, der Kult, den sie brachten, war der des Lichtgottes Mithra, die erste Religion, die sich über jede nationale Einschränkung erhoben hatte, ihre Philosophie der Neuplatonismus. Die Semiten waren im naturfremden Ethos heimisch. Noch im 4. Jahrhundert hoffte mancher, dem das Christentum mit seinen historischen Voraussetzungen nicht annehmbar schien, die sinkende Kulturwelt mit dem alten Naturmonotheismus der Sonnen- und Lichtreligion zu retten, die schon der Ägypter Amenophis IV. um das Jahr 1400 verkündet hatte. Den gebildeten Geistern konnte damals nur Monotheismus genug tun — aber der abstrakte semitische hat über den anschaulichen der Ägypter und der Iranier gesiegt. Freilich ist der Sieg des Christentums mit der Übernahme von

hundert Dogmen- und Kultelementen aus dem heidnischen Mythos bezahlt worden.

Es ist ein uraltes Motiv aller Religion, im Blutglauben wurzelnd, aus primitiven Anfängen her stammend und in den Mysterien der Antike gepflegt: wer am Opfer des Blutes teilnimmt, wird rein, eint sich der Gottheit. Im kaiserlichen Rom wurde beim Gottesdienst des Mithra das Stieropfer gebracht, Vermischung von Mensch, Tier und Gott im heiß strömenden Blut, das sich auf den in einer Grube verborgenen Mysten ergoß. So gewann der Adept, sich im Blut netzend, das Blut trinkend, Mut und Stärke des Stieres, der dem Gott — genau wie Osiris, der Sonnen- und Stiergott — mystisch gleich war. Aber auch die dunkle Vorstellung von Reinigung und Wiedergeburt der Seele war mit dieser Blutstaufe verbunden.

Menschenblut ist eines mit Gottes Blut. Endlich gibt sich der Gott selbst zum Opfer dar, stellt in seinem Opfertod die große heilige Einheit des Lebens wieder her, die durch Sündenabfall zerrissen worden. Im Genuß irdisch-göttlichen Blutes, ewigen Lebens Gewähr, wird die mystische Einheit des Menschen mit der Gottheit zurückgewonnen — nicht durch Gesinnung und Glauben, sondern durch die sakramentale Tat. Uralter Mythos vom Sterben des Gottes tritt mit dem Blutopfer zusammen, im Gottmenschen ist Menschheit mit Gott geeint. Der Gottmensch ist Opferpriester und Opfertier zugleich, er verwandelt Frucht der Erde in sein Fleisch und in sein Blut, bringt die Erde der Gottheit dar in feierlicher Verschmelzung. Die Einheit des Lebens erhöht sich zur Einheit des Menschen mit allem Sein des Himmels und der Erde und bezeugt so den Sinn und das Ideal der Religion, das dem Mythos gleich ist: letzte Einheit alles Seienden. Diese Einung ist auch fleischliche Gemeinschaft, Hochzeit des göttlichen Lammes (Gott unter Tiergestalt) mit der Seele, seiner Braut.

Nicht nur einmal hat sich das Gottopfer vollzogen, Tag für Tag, allerorten begibt es sich neu, zauberisch wird Brot und

Wein zum wunderbaren Gottesblut und Gottesfleisch gewandelt und vom Menschen verzehrt, der so sich Gott einverleibt. Kein Unterschied mehr zwischen Gott und Mensch in der Unio mystica der Substanzen, der Gott ist der Hirte, der sich selbst als Opferlamm schlachtet, der Priester, der sich zum Opfer weiht und sich selbst als Opferspeise ißt. „Ein unsterblicher, leidensloser, vom kostbaren Blut durchströmter, von der heiligen Seele belebter, mit der ewigen Gottheit vereinigter Leib — und somit in der Hostie gegenwärtig der Mensch Christus, der verborgene Heiland mit Gottheit und Menschheit. Derselbe Gottmensch, welcher in unbegreiflicher Majestät und Schönheit im Himmel lebt und herrscht, ist geheimnisvoll unter fremder sakramentaler Gestalt auch in unserer Nähe, in unserer Mitte." So sagt ein kirchliches Handbuch. In diesem Opfer sind Menschheit und Gottheit eines, ein Fleisch, ein Blut, ein Leib — mysterium fidei, das Geheimnis des Blutes. So ist die katholische Messe, bei der der Priester Gottes Fleisch ißt, Gottes Blut trinkt, die Vollendung des mystischen Opfermahles jeder Kultgenossenschaft von der früheſten Zeit her, der erste Blutglaube: daß sich ein einziger Strom des Lebens durch Mensch, Tier und Gott ergießt, ist hier in einer sakralen Handlung verewigt.

4.

Die Einheit des Lebens vollendet sich in dem Wissen, daß Tier, Baum, Mensch, Element und Gott nicht nur von einem Strom des Blutes genährt und getragen werden, sondern daß auch ihre Seelen ineinander fluten, daß im Grunde kein Unterschied ist zwischen Menschenseele, Tierseele, Baumseele, Wolke und Gott. Wie durch die Kette alles Lebendigen das Blut pulst, so ziehen, ungeschaffen und unsterblich, die Seelen durch alle Gestaltungen, durch alle Leiber, durch Mensch, Gott, Gewächs

und Tier. Bei den kindlichsten und kulturärmsten Völkern finden sich nicht nur Ansätze zum Gedanken der wandernden Seele, er ist völlig ausgebildet als die Voraussetzung alles Übrigen. Wenn der Mensch mit dem Tier redet, wenn er im Tier seinen Ahn und sein Vorbild sieht, seines Kindes Seele aus dem Tier wiedergeboren glaubt, so liegt dem unausgesprochen und unausgedacht das Gefühl von der Gleichartigkeit der Seelen zugrunde. Ganz am Beginn ist der Leib des Toten vom Tiere verzehrt worden, seine Kraft, seine Seele sind ins Tier übergegangen, der Verstorbene lebt im Tier weiter. Die Bantuneger glauben, daß Abgeschiedene ihre Frau und ihre Kinder in der Gestalt von Tieren besuchen, bei ihnen wie bei vielen anderen Naturvölkern gehen die Toten jedes Stammes in eine bestimmte Tiergattung über, die gescheut und geschont wird. So kommt es, daß Krokodile nicht nur den alten Ägyptern heilig gewesen sind, sondern auch den Afrikanern von heute. Bei den Kaffern kann sich jeder Mensch das Tier selbst wählen, in das er nach seinem Tode verwandelt werden will, er pflegt es zu Zeiten seines Lebens. So findet nach dem Glauben früherer Völker ein beständiger Seelenwechsel zwischen einer Menschensippe und einer Tiergattung statt.

In ein Tier fährt die Seele, als Vogel, Schlange oder Maus enteilt sie dem Munde des Sterbenden, auch des Schlafenden, und hat dann allerlei Abenteuer zu bestehen, von denen der Schlafende träumt. Aber wehe, wenn sie nicht zurückfindet — dann kann der Mensch nicht mehr aus seinem Schlaf erwachen. Die Seele des Selbstmörders ist bei den Germanen ein Rabe, die des unschuldig Ermordeten eine weiße Taube; es kommt vor, daß die Seele eines noch nicht erlösten Menschen als Vogel im Walde umirrt. Vielfach glaubt man noch heute, daß Tiere den Tod eines Menschen ansagen, gewissermaßen auf ihn warten, um seine Seele in sich aufzunehmen. Schon früher ist erzählt worden, daß die Hausschlange in den deutschen Bauernhöfen gescheut und genährt wird, sie ist die Seele eines hingeschie-

denen Vaters und mit ihrem Wohlsein hängt das Glück der Nachfahren zusammen (S. 30). Auch die Kröte ist ein Seelentier und manches Insekt, Biene, Käfer, Schmetterling. Selbst in Elbe wandeln sich die Seelen verstorbener Menschen.

Über die Erde verbreitet ist der Glaube, daß die Seele des Abgeschiedenen als Kind der Familie wiedergeboren wird, und noch moderne Juden haben einen Überrest dieses Glaubens in der Sitte bewahrt, mit dem Namen des Großvaters oder der Großmutter das neu geborene Kind zu benennen, aber nur, wenn die Alten nicht mehr am Leben sind; man hat den Grund dieses Brauches vergessen — daß nämlich der Großvater im Enkel wiederkehrt — spürt aber doch etwas davon: eine Frau, die Großmutter geworden war — so erzählte man mir — sagte gekränkt, als ihr Name dem Kind gegeben werden sollte: Die können meinen Tod nicht erwarten! — Wenn in Australien ein Mensch stirbt, so geht er in die Erde ein und lauert auf eine Gelegenheit, wieder in eine Frau zu schlüpfen, um sich neu gebären zu lassen. Oder die Totengeister warten bei einem Stein, bis eine Frau herankommt; will eine Frau kein Kind haben, so stellt sie sich durch Verkleidung alt, wenn sie an der ominösen Stelle vorübergeht. Knaben schlafen auf dem Grab eines Vorfahren, um dessen Kraft zu erben und als er selbst wieder zu erstehen.

Der Mensch mythischen Fühlens kann sich weder eine andere Form der Existenz denken als die gestaltete, individuelle, beseelte, noch einen anderen Zustand als den lebendigen Daseins. Die Welt ist voll mit nackten Seelen, die jeden Augenblick nach neuer Verkörperung begehren. Sie hausen in Wässern, in Mooren, in Bäumen, bei den Deutschen gehen Kinder, die allzu jung gestorben sind, wieder in den Holdabrunn ein, um noch einmal in die Menschenwelt geboren zu werden. Das ist der Jungbrunnen, der mit dem Kinderbrunnen identisch ist. Bei Bruneck in Südtirol gibt es eine Höhle, da kann ein Kind verloren gehen, wenn es unbegleitet nahe kommt, es ist zurück-

gekehrt in die Welt der körperlosen Seelen, weil es sich in der Körperwelt noch nicht so recht heimisch gemacht hat. Einst drang eine Mutter mit einem Licht in die Höhle ein, sah viele Kinder um eine herrliche Frau sitzen, die das verschwundene Kind auf ihrem Schoße hielt. Weil Frau Holda oder Freya ursprünglich eine Wolkenfrau gewesen ist, hängt der Kinderbrunn mit Wolken und Gewässern zusammen, die Seelen kommen aus dem Wasser der Höhe und der Tiefe (vgl. S. 50). So schlingt sich der Mythos von der Wanderung der Menschenseele in die Natur hinein, im alten deutschen Glauben haben die Gewässer geheimnisvoll Anteil am Leben und Schicksal des Menschen. Er kommt aus dem Wasser, geht wieder ein in Wolke und Wasser, ehe er neu in die Menschenwelt geboren wird. „Die Seelen herangewachsener Menschen waren nicht ohne weiteres fähig, in menschliche Körper als Kinder zurückzukehren, sie bedurften erst der Reinigung." Darum haben auch Wolken- und Wasserfrauen Gewalt über den Menschen, spinnen ihm nornisch sein Schicksal, ernten ihn zu Tod und Auferstehung als walkürische Wolkenfrauen. Die Wolke ist so recht das Bild wandelbar fließenden und doch immer geformten und neue Form suchenden Lebens, sie birgt manches, was noch nicht fertig ist, aber einst werden soll.

Der Weg von der Seelenwelt zur Erdenwelt ist schwer zu finden, nicht ungeleitet kann ihn die Seele gehen. Ein Folgegeist, im Nordischen eine Fylgie wird ihm beigegeben. Diese Geister sind unsichtbar, erscheinen sie einmal dem Schützling, dann künden sie ihm den Tod an. Aber sie sind nicht nur Menschenfrauen, die doppelgängerisch in schicksalsvollen Augenblicken gesehen werden (später sind sie in Schutzengel verwandelt worden), sie kleiden sich auch wohl in tierische Gestalt. Verstrickt sind die Wesen, Mensch, Tier, Geist und Wolke sind eines Reiches.

Märchen haben viel vom alten Seelenglauben bewahrt. Sie wissen, daß auch Sterne Seelen sind. Wenn ein Mensch stirbt, flammt oben ein neuer Stern auf. Denn keine Seele kann aus dem großen heiligen Reigen des Lebens schwinden.

Alter germanischer Glaube ist, daß die Seelen, die nicht zum Frieden gekommen sind, ruhelos im Gefolg des Sturmdämons Odhin umtreiben — das wilde Heer. Wehe dem Menschen, der sich nicht niederwirft, der es wagen wollte, das Unheimliche zu schauen! Man findet ihn am Morgen, den Kopf in den Rücken gedreht, weit von seiner Stelle, der wilde Jäger hat ihn mitgenommen. Das Volk weiß auch, daß sich ein Sturm erhebt, wenn ein Mensch seinem Leben ein Ende gemacht hat, weil dem die Seele ausgerissen wird vom wilden Jäger.

Es ist schon erzählt worden, daß die Seele eines Menschen vielleicht in die Blume eingeht, die aus seinem Grabe sprießt, daß der bestattete Hellene im Grabesbaum weiterlebt, daß sich die Liebe der Toten hinüberwandeln kann in Rose und Strauch (S. 44).

5.

Der Gedanke der Seelenwanderung beruht auf zwei tief in der Menschheit verwurzelten Grundgefühlen, die, mythisches Urgut, aus unzähligen Hüllen und mißdeuteten Überlieferungen immer wieder zutage brechen. Die Einheit des Lebendigen ist das eine. Dann aber: Leben kann nicht vergehen. Es gibt nicht Schöpfung aus dem Nichts, nur ewige Wandlung und Verwandlung. Was lebendig ist, bleibt im großen Kreisen, solang überhaupt die Welt da ist, ein Wesenskern nur offenbart sich in tausendfacher Gestalt.

Kein Wesen kann zu Nichts zerfallen!
Das Ewige regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!
Das Sein ist ewig, denn Gesetze
Bewahren die lebend'gen Schätze,
Aus denen sich das All geschmückt.

(Vermächtnis.)

Das ist das Vermächtnis der mythischen Welt und der Kulturrassen, deren geistig-seelische Substanz der Mythos ist: der Ägypter und der Indogermanen. Daß durch eine göttliche Macht ein Wesen aus Nichts erschaffen werden könne, wie es die hebräische Genesis lehrt — ähnlich babylonische Legenden und arabische Märchen —, das ist dem Grundgefühl des Mythos ganz und gar zuwider. Durch nichts anderes so sehr wie durch diese Konzeption vom Leben unterscheiden sich die großen Kulturrassen des asiatisch-europäischen Kreises, die Indogermanen und Ägypter einerseits von den Semiten anderseits. In der Religion des Alten Testaments findet sich keine Spur von Seelenwanderungsglauben, da gibt es nur Hervortreten aus dem Nichts und Zerfallen in Nichts. Das Neue Testament, das auf dem Alten ruht, hat ein Kompromiß gefunden und die aus dem Nichts erschaffene Seele mit unendlicher Dauer begabt.

Die Seele, die von Verwandlung zu Verwandlung schreitet, tritt nicht heraus aus dem großen Kreis des Lebendigen, während die Seele, die glücklich oder unglücklich in ein fremdes Jenseits hinübergehoben wird, dem Leben verloren ist. Der Gedanke der Seelenwanderung ist die Vollendung und Verewigung des mythischen Grundgefühles von der Einheit des Lebendigen. Ihm haben Kindheitsvölker nicht weniger als späte Weise gehuldigt, die einen naiv und handgreiflich, die anderen mit abgründigem Besinnen.

Was frühe Menschen wie ein Märchen geglaubt haben: daß die eine Menschengruppe von der Schlange stammt, die andere vom Känguruh, daß die Seele als ein Tierlein fortläuft, wenn ihr Eigner stirbt, und hundert anderes; das haben die Inder, die Orphiker, die Pythagoreer und Platon, zuletzt Goethe, Nietzsche und Böcklin als reifes und gereinigtes seelisches Erlebnisgut besessen. Die Konzeption der vom Strom des Blutes durch die Welt getragenen Seelen ist die höchste und letzte Schöpfung des Weltgefühles, das im Leben und in der Gestaltung wurzelt, das nichts Totes und nichts unerfüllt Leeres kennt und

kein Jenseits. Dieser Glaube erst rechtfertigt den Mythos mit allen seinen Unzulänglichkeiten und Widersinnigkeiten. Was er von Tiermenschen und Tierdämonen, von Baumseelen und Wasserfrauen zu berichten weiß, sind ja nur Ausführungen zu dem Grundmotive: daß die Welt ein einziges großes, durch und durch geformtes und beseeltes Lebendiges ist, in dessen Bereich Gestalt sich wandelt, aber nicht vergeht.

So ist der Gedanke der Seelenwanderung die stärkste Verneinung der Todesfurcht, mit ihr ist ja der Tod unmöglich geworden. Aller Scheinbarkeit zum Trotz wird Vernichtung durch die Gewißheit ewigen Lebens beseitigt. Auch die ethische Umdeutung, die der mythische Gedanke bei Indern und Pythagoreern erfahren hat, die Lehre, daß gutes Leben zu höherer, göttlicher Geburt, schlechtes Leben zu niederer Tiergeburt führt, ist nicht lebensfeindlich, sondern lebensstolz, schöpft die letzten Folgen des Menschendaseins ins Leben selbst zurück, läßt keinen Überschuß für ein unerreichbares Jenseits. Platon ist in Europa der erste große Vertreter der Lehre von der Wiedergeburt der Seele, er hat sie im Gorgias, im Phaidon, im Phaidros ausgesprochen und am Ende des „Staates" mit vielen Einzelheiten dargestellt. Ich lasse diese Stelle gekürzt folgen.

„In Gesellschaft anderer Seelen kommt jede Seele nach dem Erdentod an einen Ort, wo Wege in den Himmel und in die Tiefe führen. Da sitzen Richter, die den Gerechten den Weg zum Himmel weisen, den Ungerechten hinabsenden, andere Seelen, die tausend Jahre durch die oberen und unteren Reiche gewandert sind, kommen und berichten von ihrem Schicksal." Wie bei Platon überall herrscht der moralische Gesichtspunkt, der Tugendhafte wird belohnt, der Sündhafte bestraft, das Feuer der Hölle mit ihren leiblichen Strafen findet sich schon hier. In der Art Platons ist dies rationalisiert: „Sie müssen für alle Verbrechen, die sie je begangen haben, zehnfach büßen, und jede dieser Bußen währt hundert Jahre, weil dies ungefähr das Maß

eines Menschenlebens ist. Wenn sich dagegen andere durch Wohltaten um die Menschen verdient gemacht, sich als gerechte und heilige Männer erwiesen haben, so erhalten sie nach demselben Verhältnis den würdigsten Lohn." Mit diesem Gedanken der jenseitigen Vergeltung hat nun aber Platon den der Seelenwanderung verbunden. Die Seelen, die tausend Jahre Himmel oder Hölle erduldet haben, treten vor die drei Töchter des Schicksals (*Ἀνάγκη*) Lacheſis, Klotho und Atropos und empfangen ihren Spruch: „Beginnt von neuem den Kreislauf des sterblichen Geschlechtes, das dem Tode untertan ist! Kein Schutzgeist wird für euch wählen! Ihr selbst werdet euer Los kiesen! Wer wählt, der trägt die Verantwortung, nicht Gott ist schuld!" — So wählt jede Seele, was ihr gemäß ist, um ein neues irdisches Leben zu beginnen. „Gemeiniglich wählten die Seelen nach dem, was sie im vorhergegangenen Leben erfahren hatten. Eine Seele, die einmal den Orpheus belebt hatte, hat das Leben eines Schwanes erwählt, aus Haß gegen das Geschlecht der menschlichen Leiber, weil er, den jene getötet hatten, durch kein Weib geboren werden wollte. Ein Schwan ist in den Stand des Menschen übergegangen, so wie andere sangesliebende Tiere. Eine andere Seele hatte den Körper eines Löwen vorgezogen; dies war die Seele des Ajax, Sohnes des Telamon, der wegen der Erinnerung an das Urteil, das über die Waffen des Achilleus gefällt worden war, die menschliche Lebensart verworfen hatte. Aber auch die Seele des Agamemnon haßte das menschliche Geschlecht und ging daher in den Körper eines Adlers ein. In der Ferne zeigte sich unter den Letzten die Seele des Possenreißers Thersites, der sich den Leib eines Affen überzog. Weil aber die Seele des Odysseus der ehemals erduldeten Drangsale und Irrfahrten gedachte, wollte sie von allem Streben nach Ire abstehen, ging umher und suchte nach dem Leben eines friedlichen Privatmannes, das sie endlich mit viel Mühe in einem Winkel fand, wo es von anderen übersehen worden war. Gleicherweise gingen die Seelen der übrigen Menschen in Tiere

und die Seelen der Tiere in Menschen über, die ungerechten in unbändige, die gerechten aber in sanftmütige; und so geschah aller Wechsel und alle Mischung." — Nachdem so jede Seele für sich gewählt hatte, gab Lacheſis ihr den Genius, den sie erkoren hatte, als Schutzgeist fürs Leben mit, und der führte sie zu Klotho, die die Spindel drehte und ihr Schicksal ins neue Gewebe des Lebens schlang, endlich zu Atropos, die das Gewebe unwiderruflich machte. Dann zogen sie ins Gefild der Vergessenheit und wurden frei aller Erinnerung. „Um Mitternacht aber erhob sich Krachen und Erdbeben, sie wurden plötzlich aufgerissen, der eine hierher, der andere dorthin geführt, und blitzschnell fuhr ein jeder durch die Zeugung ins neue Leben."

Platon verbindet das mythische Gut vom ewigen Gestaltwandel alles Lebendigen mit Lohn und Strafe, setzt Jenseitsglauben mit Wiedergeburt in eines, führt die Seelen der Menschen, die schon in ein Jenseits eingegangen sind, wieder der Erde zu, jede nach ihrer eigenen Wahl, und vermengt das Alte, das er krönt, mit dem Neuen, das er anspinnt und das berufen war, die Jahrtausende vom Mythos wegzuführen. Übereinstimmend mit Buddhisten und Orphikern gibt es auch bei ihm ein Aufhören des Kreisens, der wahre Philosoph ist der wahrhaft Erlöste, er ist dem Ring des Lebens für immer entronnen. Dieser Gedanke, daß das Rad der Geburten, *κύκλος γενέσεων* zum Stillstand gebracht werden könne, hebt die irdische Welt auf, in müdem Verstummen endet Welt- und Lebensfreudigkeit des Mythos. Auch bei den Orphikern findet Erlösung vom Kreisen durch Dionysos statt wie in Indien, auch bei ihnen ist die Askeſe Voraussetzung, Zeremonien und Reinigungsriten sind erforderlich. Die Orphiker lehrten, daß die abgeschiedenen Seelen zur Tiefe hinabsteigen, dort einer neuen Geburt entgegenzuharren, bis sie endgültig vom Erdendunkel ins Licht erlöst werden; und ein pythagoreischer Glaube rettet alle, die dreimal tugendhaft durchs Leben gegangen sind, auf die Inseln der Seligen. Von Orphikern und Pythagoreern ist zuerst in Eu-

ropa — lange nach Ägypten — die Unsterblichkeit der Seele verkündet worden, völlige Abkehr vom Irdischen tritt ein, und damit wird der Lebensglaube des Mythos durch den Lebenshaß der Jenseits- und Erlösungsreligionen verdrängt. Dies muß uns bald beschäftigen.

Wir stehen hier an den Grenzen der mythischen Welt und wir fühlen schon, welche Gewalten am Werke sind, sie zu brechen — Überdruß am Leben, Hoffnung auf ein Ende. Für den reifen Mythos ist die Welt ein einziges Lebendiges, das in tausend Gestalten erscheint — und dieses Eine ist einem geheimnisvoll Großen untertan, einer Macht, die niemand faßt, nicht Mensch und nicht Gott, die man nur in seltenen Stunden erahnen kann: dem Schicksal. In der Ilias wie in der Edda waltet es über Göttern und Menschen, in großer Stunde nimmt Zeus die Wage zur Hand und legt Todeslose hinein, nicht er entscheidet, sondern das dunkle Gesetz des Lebens.

6.

Die mythische Welt hat ihre letzte Klärung in der jonischen Naturphilosophie gefunden. Hier zum erstenmal — von den indischen Spekulationen, die teilweise älter sind, sehe ich ab — werden ohne priesterlich gehütete Traditionen und ohne jeden Zusammenhang mit dem Kult Prinzipien, Schöpfungen des Denkens erzeugt, die zwar noch nicht durchaus abstrakt sind wie die späteren sokratischen Begriffe, aber den Weg der Abstraktion und der Wissenschaft einleiten, selbst schon beginnende Wissenschaft sind — und doch Vollendungen des mythischen Bewußtseins auch. Jene Gruppe griechischer Denker, zu der, mit Einschränkungen, noch Platon, nicht mehr Sokrates und Aristoteles zu zählen ist, stehen an der Wende der Zeiten, weit mehr als die Schöpfer neuer Religionen. Zwischen Asien, der

Heimat aller Religionsstifter, und Europa, der Stätte aller wirklichen Wissenschaft, halten am Rand des Jonischen Meeres diese Männer die Wage. Ihr Denken wird noch von der Kraft des Mythos hervorgetrieben, es ist noch mit Anschauung erfüllt, ungebrochen von Abstraktion und Begriff; aber es haftet nicht mehr am Einzelnen, es steigt zu größerer Umfassung auf, zur Allbeseelung der Natur, zum alles durchdringenden Geist, zum Strom, der durchs Dasein pulst. Haben diese Geister auch noch tastend und in der Anschauung befangen, aus der alles Denken stammt, Wasser, Feuer oder Luft für die Urelemente angesehen, so sind doch auch das schon vereinheitlichende Prinzipien des Denkens, die in der Wirklichkeit gefunden werden, nicht mehr fließendes Gefühl; es ist Philosophie im eigentlichen Sinn, das heißt geordnetes Nachdenken über das Dasein (noch nicht über den Menschen), das durch nichts Fremdes, nichts Überkommenes bestimmt wird. Alle diese Männer meinen im Grund dasselbe: das lebendige All, das unzerstörbare Leben, aber in zusammenfassender, nicht mehr eigentlich mythischer, sondern zum Gedanklichen hin strebender Schau. Thales, mit dem man die Geschichte der Philosophie einzuleiten pflegt, hat gelehrt, „daß alles voll mit Göttern sei", und das ist nichts anderes als eine Formulierung des mythischen Weltgefühles. Für Heraklit aber, den größten von ihnen, ist im ewigen Hinströmen des Lebens *ἓν πάντα*, eines in allem, alles in einem, durch Verwandlung wächst eines ins andere, nichts ist tot. Heraklit ist der Philosoph der völligen Lebendigkeit und Beseelung und so der wahre Philosoph der mythischen Welt, mythischer Mensch, weil ihm alles Sein in immerwährender Verwandlung gestaltet lebt; Philosoph, denn er schreitet hinaus über das einzelne Ding, den einzelnen Dämon und Gott, er will das Leben selbst in seinem unerschöpflichen Strom erfassen. Er steht auf dem Boden des Mythos und führt ihn zur späten Höhe Goethes in der Ahnung des durchaus Lebendigen, das sich in Liebe und Haß zu Ende wirkt. In einem nicht mehr recht zu klärenden Zusammenhang

mit den Orphikern setzt Heraklit den Dionysos, den Gott des zeugenden Lebens, dem Hades, dem Gott des Todes gleich, Geburt und Tod sind kreisend ineinander geschlungen. Heraklit ist Schauer und Denker in einem wie alle Größten, mythischer Mensch und Weiser, und schon bei ihm kommt, wie wir aus den geringen erhaltenen Bruchstücken schließen können, der Gedanke des Logos hervor, der später so überragende Bedeutung gewonnen hat. Der Logos ist ihm das sich ewig regende Lebendige, die Weltseele, die in die Elemente eingeht, auch πῦρ ἀείζωον, das ewig lebende Feuer, das als vielgestaltige Welt erscheint. Das göttliche Urfeuer speist die Menschenseele, je näher ihm, desto gewaltiger ist sie, Flamme vom großen Brand. Im Kreisen des durchloderten Alls leben Welt und Mensch.

Die Philosophie des dunklen Heraklit vollendet den uralten mythischen Glauben, daß die Gestalt wandelbar ist, daß Wesen ineinanderfließen, miteinander leben, daß ein Einziges in allem erscheint. Hier haben die Ahnungen von der großen Einheit ihr gedankliches Skelett gefunden. Kampf und Liebe, Werden und Vergehen, Wandlung und Verwandlung — das ist das Leben der mythischen Welt.

Zweiter Teil

Die Entwertung der Welt

Weh! Weh!
Du haſt ſie zerſtört,
Die ſchöne Welt,
Mit mächtiger Fauſt;
Sie ſtürzt, ſie zerfällt!
Ein Halbgott hat ſie zerſchlagen!
Wir tragen
Die Trümmer in Nichts hinüber
Und klagen
Um die verlorene Schöne.

Fauſt.

Erstes Kapitel

Die Jenseitswelt der Begriffe

1.

Plutarch erzählt, daß zur Zeit des Kaiser Tiberius ein Kauffahrteischiff in der Nähe der Echinaden nachts vorüberfuhr und dreimal vom Land her angerufen wurde: „Steuermann, wenn du nach Palodes kommst, so melde, daß der große Pan gestorben ist!" — Alle vernahmen es, die mitfuhren, und als sie nach Palodes kamen, stellte sich der Steuermann auf das Heck des Schiffes und rief laut zum Lande hin: „Der große Pan ist tot!" — Da ertönte ein Klagen, nicht von einer, sondern von vielen Stimmen. — Gleiches berichtet die deutsche Mythe in verschiedener Form: Der Bauer, der durch den Wald geht, hört eine Stimme rufen: „Die Hochrinde ist tot!" — worauf in der Tiefe des Berges Wehklagen vieler Stimmen erschallt.

Sagen und Märchen berichten, daß die Berg- und Waldgeschöpfe auswandern mußten, als neue Mächte über die Welt kamen. Das Volk der Zwerglein klopft nachts ans Fenster des Fährmannes und heischt Überfahrt. Er kann niemand sehen, aber sein Boot geht tief. Noch lange, nachdem die Gäste ausgestiegen sind, hört er ihr leises Weinen. — Andere Naturwesen sind in einen Berg hineingeflüchtet, in Mondnächten vernimmt man ihren Gesang. Sie verlocken auch einmal einen Menschen zur Tiefe, der fortan der oberen Welt verloren ist.

Der Mensch trägt selber die Schuld, daß ihm die vertrauten Genossen seines Lebens geschieden sind. Er hat ja in neuer

geistiger Bindung die alt vererbte Einheit mit der Natur zerrissen. Freilich ist das sein Weg und sein Schicksal. —

In der mythischen Welt gibt es nur unmittelbare Wirkung von Wesen auf Wesen. Magischer Zauber ist die Kausalität dieser Welt, und er bewahrt solange seine entscheidende Macht, als geglaubt wird, daß durch die Ähnlichkeit zweier Erscheinungen innere Gleichheit und Wirkung von einem auf das andere entsteht. So gehen die Regenpriester bei den Zuni in Nordamerika beim Fest der Sommersonnenwende mit Lehmmasken in langer Prozession einher und werden von Frauen mit Wasser begossen. Das Wasser „bedeutet" nicht, sondern „ist" der Regen selbst. Die Männer in Maske „sind" die Erde, die getränkt wird. Beides, Männer und Frauen auf der einen Seite, Regen und Erde auf der anderen, ist durch magische Kausalität verbunden, was dem einen geschieht — begossen werden — muß auch der andere erfahren. Die magische Kausalität hat sich später vielfach ins Symbolische gewandelt, nicht mehr unmittelbare Kraft wirkt, sondern die Zeremonie „bedeutet" Wirkung; aber dem Symbol bleibt doch immer noch eine gewisse geheimnisvolle Kraft gewahrt. Der Ring, den der Mann seiner Frau bei der Eheschließung an den Finger steckt, ist zuerst ein magisches Instrument, das sie ihm unlöslich fesselt. Der magische wird später zu einem symbolischen Akt abgeschwächt. Aber der Prozeß der Verdürftigung oder der Abstraktion schreitet noch weiter: das anschauliche und doch irgendwie wirksame Symbol wird nur noch als ein Zeichen für einen Gedanken genommen. So sind viele Sitten und sonderlich Rechtsbräuche zuerst magische Handlungen und Zauberformeln gewesen, sie haben wirkliches Geschehen verursacht. Später erscheinen sie immer weniger als Zauberhandlungen und immer mehr als Traditionen, die man vielleicht wegen ihres Alters in Ehren hält, schließlich werden sie zu „Äußerlichkeiten", an denen nichts hängt und die auszuführen keinen Sinn hat. Das ist die Reihenfolge der Entfernung von der magischen Wirksamkeit: Magische Kraft — Symbol,

das zwischen Wirklichkeit und Bild steht — Gedankenbild — Personifikation eines Begriffs (die nicht mehr ernst genommen wird und oft nur noch in der Sprache ihr Andenken zurückgelassen hat). Und doch gibt es noch mitten unter uns genug magische Bräuche, die allerdings meistens nicht mehr verstanden werden. Viele gebildete Menschen tragen ein Amulett, ein Anhängsel mit Haaren, mit einer Photographie, einen Ring oder ein vierblättriges Kleeblatt, um Unheil fernzuhalten — lauter alte Zaubermittel. Auch Überreste des Namenszaubers, der den Menschen völlig seinem Namen gleich setzt, gibt es genug, so nimmt die Frau bei der Eheschließung den Namen des Mannes an und wird hierdurch zu einer anderen, dem zu eigen, der ihr seinen Namen gibt. (Vgl. S. 28 und später das vierte Kapitel dieses Teils.) Das ist halb Magie und halb Symbol; moderne Frauen, die durchaus rationalistisch fühlen, pflegen sich dagegen aufzulehnen.

Mit diesen Umdeutungen, die schon sehr früh einsetzen, besonders mit seiner Umdeutung in eine theoretische Einsicht ist der Mythos von innen her ausgehöhlt worden. Man hat ihn mißverstanden und auf eine andere, ihm innerlich fremde Ebene geschoben. Hinter Felswänden sitzt eine Nymphe, die dem Wanderer seinen Ruf zurückgibt. Das ist nicht unzulängliche Wissenschaft, Erklärungsversuch einer Naturerscheinung, es liegt in einer anderen Sphäre seelischen Seins. Die Menschen, die solches geschaut und gehört haben, suchen nicht Erklärung, sondern Gestaltung, fühlen sich unmittelbar im Lebendigen und beziehen alles Lebendige in der Welt auf den Menschen zurück. Die Naturwesen sind ja nicht immer fern; geht der Mensch zu ihnen hinüber, so erfährt er ihre Gewalt, im Guten oder im Bösen; aber sie kommen auch zu ihm, schenken Gedeihen im Haus und der Feldfrucht. Da ist nichts Gedanke, nichts ein Versuch, gültige Zusammenhänge zu finden, alles ist Vision und Gestalt, ganz lebendig, ganz einzeln und ganz konkret. Nicht hinter jeder Felsenwand haust die Nymphe Echo, das wäre ja

unmöglich, sondern nur an einer Stelle, die man kennt. Ruft es woanders, so muß das ein anderes Wesen sein. Die großen geordneten Götterkreise sind späte Zusammenfassung, es hat nicht einen Zeus gegeben, sondern unzählige Gottheiten, deren jede an einen Baum, an eine Höhle gebunden war, aus vielen hat die spätere epische und plastische Phantasie einen einheitlichen und in seiner Einheit schon erstarrten Gott gebildet, der nur noch ein letzter Nachhall des Mythos ist. Das will sagen, daß diese Weltanschauung — Anschauung im allerechtesten Sinn, unsere Philosophie ist ja nicht mehr Weltanschauung, sondern Weltdenken — nicht allgemeinen Gestaltungen oder gar Gesetzen zustrebt, sondern daß sie im Einzelnen, im Sichtbaren, im Konkreten lebt und sich vollendet. Anschauung, Gestalt, Gefühl ist hier alles. Selbst wenn der mythische Mensch die Gesetze der Planetenbahnen gekannt und mathematisch verstanden hätte, er hätte sie gleichgültig von sich geschoben als Schrulle eines Gelehrten — wie das heute noch der Künstler, der Hüter mythischen Gutes, tut. (Historisch interessant, wie bei Tycho de Brahe und bei Kepler die beiden Motive, das wissenschaftliche und das anschaulich-beseelende ineinander spielen.) Nicht ein unpersönliches Element ist das Feuer, nicht Phlogiston, Feuerstoff, nicht ein Ergebnis chemischer Prozesse, es ist ein unsterbliches Wesen, ein Gott, der vernichten kann, sich aber auch freundlich dem Herde fügt. Wesen wirkt auf Wesen, lebendiges Wort wirkt auf Wesen, auch das Wort ist ja Gewalt gleich der zauberischen Tat.

Der Mythos ist oft in primitive Naturerklärung verwandelt worden. Die späteren Griechen haben die Milchstraße so gedeutet, daß Hera den Hermes, den man ihr als Kind untergeschoben hatte, zornig von der Brust riß und in weitem Bogen ihre Milch verspritzte. Oder: Phaëton vermaß sich, seines Vaters Helios Sonnenwagen zu lenken, aber die Rosse gehorchten ihm nicht und ein Streifen am Himmel wurde verbrannt — die Milchstraße. An solchen „ätiologischen" Erzählungen läßt sich

ein eigentümliches Stadium des Mythos erkennen: scheinbar ersinnt die Phantasie Gestalt und Fabel, in Wirklichkeit aber will sich der Verstand etwas zurechtrücken. Bei Naturvölkern sind solche Erzählungen häufig. Auf diese Weise sind oft genug schöne Sagen entstanden, wenn der griechische Genius, der noch nicht zwischen Schauen und Denken scheidet, am Werk ist. Heißt es aber im nordischen Mythos, daß die schwarzhaarige Nacht mit glanzmähnigem Roß um die Erde fährt, der Tag, ihr lichter Sohn, mit taumähnigem, so ist das kein Erklärungsversuch, kein Hinüberschreiten vom mythischen Weltgefühl in gedankliches Verstehen, sondern unmittelbare Freude an Gestalt, am Schauen, das menschliches und Naturleben in eines setzt. Mythisch ist es auch und doch schon in die stärkste Helligkeit der Poesie gerückt, wenn Eos mit Rosenfingern dem Lager ihres Gemahls Tithonos entsteigt, um Götter und Menschen das erfreuende Licht zu bringen. Eine scharfe Abgrenzung ist nicht möglich, auch nicht wichtig.

Der Trieb zum Mythos ist noch heute im Volk nicht erloschen. Nach einem sizilischen Glauben ist die Milchstraße der Weg, über den die abgeschiedenen Seelen zur Büßung ihrer Sünden wandern. Hier wird echt mythisch Naturanschauung in Menschenschicksal versponnen, im Geist der Legende, die der Mythos des Christentums ist.

Deutungen wie die von der Milchstraße (die von frühen Völkern herrühren, vielleicht von einem ihrer Dichter), sind Versuche, die Erscheinungen der Natur zu erklären, sie anthropomorphistisch, nach menschlicher Art, also auf dem Boden des Mythos rational zu fassen. Sie bieten etwas wie eine Wissenschaft für Kinder, sofern sie Erklärungen sein wollen und nicht ein vergnügliches Fabulieren. Ältere (schon alexandrinische) und neuere Erforscher der Mythen gehen gern den erklärenden Deutungen nach und bringen oft scharfsinnige, wenn auch kaum überzeugende Auslegungen zutage, etwa: im Sonnenrad der Kelten und der Germanen wird durch einen Quirl Feuer ge-

schlagen, und gewisse Vögel fahren mit diesem Feuer im Blitz zur Erde nieder, bringen den Menschen das Feuer. Mögen derlei rationalisierende Ausdeutungen eine gewisse Berechtigung haben oder auch nicht, jedenfalls verlegen sie den Schwerpunkt des Mythos in Naturerklärung, also in Wissenschaft, und es ist nicht glaublich, daß er da liegt. Es entspricht freilich dem Interesse moderner Gelehrter, gerade solchen Gedanken nachzugehen. (Andere wiederum, etwa Mannhardt, Frazer, Wundt, Dieterich fühlen das Wesen heraus.)

Wer in den Bahnen der traditionellen Wissenschaft denkt, versteht gern den Weg des Menschengeistes so, als führte er immer geradeaus weiter, vom Einfachen zum Komplizierten, vom Kindlichen zum Klugen, vom Törichten zum Weisen. Man hat, eingestanden oder nicht, den Weg der Erkenntnis im Auge und tut manchmal so, als ob es nichts anderes gäbe als ihn. Wäre aber das Wesen des Mythos Naturerklärung, so hätte der Mythos heute nicht den geringsten Wert mehr, allenfalls einiges antiquarisches Interesse wie die Theorien von den vier Elementen und den vier Temperamenten und ähnliches, was allerdings Wissenschaft hatte sein wollen. Aber der Mythos ist etwas prinzipiell anderes: er stellt die erste große einheitliche Auffassung der Welt dar, die sich im Gefühl des naiven, noch nicht durch Reflexion gebrochenen Menschen bildet, und hat daher, wenn man überhaupt den Menschen ernst nimmt und nicht nur die Ergebnisse seines Denkens, höchsten Wert. Der Mythos ist die einzige Art gewesen, wie sich der Mensch in groß erschauter Einheit mit der Natur gewußt hat, er bringt Fühlen, Religion, Kunst und Erkenntnis in ungeschiedener Gänze. Das Kind lebt noch heute mythisch, nimmt jedes Wesen beseelt und sich selbst gleich, es hat noch Teil an der ungeschiedenen Einheit, kommt gar nicht auf den Einfall zu sondern. Das Kind später Kultur redet unbefangen mit den Tieren als mit seinesgleichen, findet es selbstverständlich, daß im Märchen, der ihm angemessenen Form des Daseins, Mensch, Tier und Blume eine

Sprache reden; es wiederholt die erste große Phase der Menschheit. Der Mythos ist unser ältestes Erbe, mit seinem endgültigen Untergang hätten wir Wertvolles, vielleicht unser Wertvollstes eingebüßt. Es zu wahren und zu vertiefen, immer neu und immer lebendig zu gebären, ist die ewige Aufgabe der Künstler. Der wahre Künstler ist noch heute im innersten mythengläubig, in ihm lebt die Ahnung der ersten großen Einheit — oft geht er tastend und ohne Wissen Wege, die dem Mythos nahe sind. Im Mythos liegt ja die erste Liebe und die ursprünglichste Gewalt des Menschenherzens und es ist von hoher Wichtigkeit, sie aufzufinden und in ihrem Werte für unsere Zeit zu begreifen.

Wäre die Menschheit beim Mythos stehengeblieben, so wäre sie in Aberglauben verdummt und von Priestern und Zauberern genarrt worden. Oder genauer: der eine Teil der Menschheit wäre rasch gealtert, vom lebendig pulsenden Mythos in starre Bräuche und geheiligte Riten hinabgesunken. Andere wären völlig skeptisch geworden und hätten im Genuß des Augenblicks das einzige gefunden, was das Leben wert macht oder wenigstens ertragen läßt. Die sterbende Antike, die an ihre Götter nicht mehr geglaubt und sich mit den gefürchteten Dämonen durch hundert Zauberbräuche abgefunden hat, zugleich aber ganz der Sinnlichkeit ergeben war, zeigt uns die Auflösungsformen der mythischen Welt. Ist einmal der Verstand wach und selbständig geworden, hat er seine Fragen gestellt und seinen Zweifel, ob alles dies auch wirklich „wahr" sei (eine ganz neue vom Denken erschaffene Leitlinie), dann hat die Welt des Mythos auch schon den Todesstoß empfangen, denn sie ist nicht auf wahr und unwahr erbaut. Wie eines Tages der Knabe nicht mehr glaubt, daß ihm das Christkind sein Spielzeug unter den Baum gelegt hat, so mußte auch das Kindesalter der Menschheit enden, und heute darf niemand mehr glauben, daß die Sonne das Auge eines Gottes ist, daß im Erdeninnern die Hölle brennt. Die erste Einheit von Schau, Gestalt und Denken mußte verlassen werden. Erkenntnis, Kunst und Religion treten gesondert

aus dem Mutterschoß hervor zu eigenem reichem Werk. Der Mythos mußte durch das Denken überwunden werden — insoweit hat die landläufige Ansicht recht. Aber so unentbehrlich das Denken ist, es hat nicht das letzte Wort der Menschheit zu sprechen, wie es auch das erste nicht gesprochen hat. Es ist ein mittleres Stadium. Eine neue höhere Einheit aus mythischem Fühlen und entfaltetem Denken kann gewonnen werden.

Diese erhoffte Einheit wird uns aber erst im dritten Teil beschäftigen. Da werden wir fragen, wie sich die mythischen Gefühlskeime in der durchgebildeten Seele offenbaren und neue Saat treiben können, wie sich das menschliche Urgut gestalten muß, um nicht vom Verstande verlacht und gelähmt zu werden. Die Welt der Schönheit, die Natur wie die große Kunst ist ja der Welt des Mythos nahe verwandt. Beide stehen in geheimer, nie auszuschöpfender Wechselwirkung, immer wieder kreuzt die liebende Betrachtung der Natur die frühen Wege, immer wieder steigt die Kunst bewußt oder unbewußt zu den Müttern hinab.

Vorerst jedoch ist unsere Aufgabe: den Kampf zu verstehen und zu schildern, den die Verstandeserkenntnis und der reine Wille des Geistes mit dem instinkthaften Sein und mit dem mythischen Fühlen aufgenommen haben. Wir werden jetzt die Absichten des Verstandes und seiner Welt kennen lernen, werden dann den Geist, der sich völlig von der Natur gelöst hat, nach seiner Art und nach seinem Recht befragen. Das zweite Stadium des Menschengeistes wird sich eröffnen, wir werden den Sinn des abstrakten Wesens und seiner Welt zu begreifen suchen. Aber uns beschäftigt nicht zuerst das Denken, das in Forschung und Wissenschaft seine Wege gegangen ist; sie sind oft genug von Sachverständigen beschrieben und kritisiert worden. Auch nicht Religion und Philosophie in ihrer Selbstgenügsamkeit, sondern der Anspruch aller abstrakten und naturfremden Bestrebungen, die Wege der Kultur vorzuzeichnen, die Menschheit zu beherrschen und damit die Welt des naturhaften Fühlens und Anschauens auf eine geringere Stufe zu setzen. Der Kampf zwi-

schen mythischer Welt und abstrakter Welt muß in seiner ganzen Wucht gespürt werden, damit wir erkennen, wie ein Friede zu schließen ist, wie mythisches Gut bewahrt werden kann, ohne daß dem Denken und den Anforderungen des Geistes Abbruch geschieht, wie sich Urwelt mit neuer Welt versöhnen.

2.

Es ist etwas Großes und Ergreifendes zu sehen, wie das anhebende griechische Denken sich der Welt ohne jede Hilfe, nur vom Menschen her zu bemächtigen strebt. Einer nach dem anderen kommt, tastet langsam weiter und findet einen Weg. Hier und nirgends sonst stehen wir an der Wiege der Wissenschaft, denn nur hier ist der Wille lebendig: mit dem Denken allein das Sein zu erfassen, daß kein Rest bleibt. Ohne Gestalt, ohne Mythos, ohne Überlieferung, nur aus der Kraft des Erkennens sollte ein einheitlicher Begriff von der Welt entstehen, der das Beharrende und das Fließende zugleich umspannt und alle Zweifel beschwichtigt.

An dieser Stelle braucht nicht ausgeführt zu werden, wie in den großen vorplatonischen Denkern — die noch vielfach im Mythischen stecken — der Geist stark wird, wie die verschiedenen Arten und Mittel des Denkens gefunden werden, durch deren Weiterbildung dann im Laufe von vielen Jahrhunderten das Sein durchdrungen worden ist. Pythagoras hat zuerst die Zahl, die Quantität als ein grundlegendes Element der Naturerkenntnis erfaßt und herausgehoben. Xenophanes und besonders Parmenides haben den Begriff des Seins entdeckt. Es gehört heute Phantasie dazu, sich die außerordentliche geistige Kraft vorzustellen, die in der Konzeption des Gedankens vom Sein ohne jeden Beisatz, vom „reinen Sein", wie man später sagte, liegt: Das Sein umschließt alles, Nicht-Sein ist undenkbar. Das Sein

ist nicht geschaffen worden, hat keinen Anfang und kein Ende, es ist über Wandlung und Zeit. In der letzten Konsequenz dieses Gedankens hat Parmenides sogar Veränderung für unmöglich erklärt, hat nur das anfang- und endlose Sein gelten lassen. Hier gibt es keine Götter und keinen Gott, ein erhabener Pantheismus waltet — und so enthüllt sich auch Parmenides wie früher Heraklit als mythisch fühlender Denker.

Hat Pythagoras die Zahl als ein Urelement aller Erkenntnis (wie er formuliert: „der Welt") gefunden und haben die Eleaten den Begriff des Seins gebildet, so faßt Heraklit im völligen Gegensatz zur Seins-Philosophie die Welt als einen unendlichen Strom des Werdens, als ein ewig Lebendiges, ein ganz von Feuer Durchglühtes. Bei ihm sieht man — obgleich wir nur ein paar Sätze ohne Zusammenhang haben —, wie sich das Denken aus der Anschauung langsam und nicht ohne Schmerzen herausarbeitet, wie der geniale Blick, der noch philosophisch und künstlerisch zugleich ist, das Feuer als das höchste Lebendige schaut und somit als das innerste Leben der Welt erkennt, das Tote aber, die Erde, als seine Schlacke, seinen erstorbenen Rest, der sich im ewigen Hinströmen doch wieder einmal in Feuer wandeln muß. Mit den beiden entgegengesetzten Konzeptionen: die Welt ein ewig in sich ruhendes Sein ohne Werden noch Vergehen — die Welt ein rastloses Strömen ohne Dauer und Greifbarkeit — sind die Pole des Philosophierens bis auf unsere Tage festgelegt. Man darf sagen, daß zwischen ihnen alle Naturphilosophie hingeht und vermittelt.

Schon der nächste dieser Denker beginnt mit der Herstellung von Vermittlungen, mit dem weiteren Ausdenken und der feineren Analyse der Urbegriffe Sein und Werden. Empedokles sucht nach Stoffen, die qualitativ voneinander verschieden sind, aus deren Mischung und Entmischung alles Vorhandene entsteht, und legt so den Begriff des ungegliederten Seins auseinander, um eine Basis für die Naturphilosophie zu gewinnen. Er wird zum Begründer der Lehre von den vier Elementen, Er-

scheinungsformen des stofflichen Seins, die eine ungewöhnliche Lebenszähigkeit bewährt hat. Neben diesen Urstoffen führt er zwei Urkräfte ein, die selber stofflos sind, aber die stoffliche Welt in Bewegung setzen — das heraklitische Element in seiner Philosophie: die Liebe und den Haß. Aber sie werden nicht mehr oder nicht mehr ganz mythisch-persönlich gedacht, langsam treten unpersönliche Weltkräfte auf, die alles Seiende ins Kreisen bringen und die sich später zu Naturkräften gewandelt haben. Man sieht, wie das Denken Schritt vor Schritt setzt, wie es Begriffe bildet, die freilich noch nicht Begriffe im späteren Sinn des Sokrates oder gar der modernen Wissenschaft sind, sondern mittlere Bildungen zwischen Anschauung und Abstraktion; wie sich das Denken Werkzeuge schafft, das Sein zu erfassen ohne Mythos und beseelte Gestalt. Denn darauf kommt es an: das Denken sucht seinen Weg aus sich selbst heraus. Und doch sind alle diese Denker — bis auf Demokritos etwa — schwer mit Mythischem beladen. Wir konnten Heraklit sogar als den Philosophen der mythischen Welt verstehen (S. 120 f.).

Leukippos und Demokritos endlich haben zur Erklärung des Naturseins die Atomistik geschaffen, die bis auf unsere Tage die größte Bedeutung behalten hat. Sie erkannten, daß mit der Annahme unendlich vieler kleiner Körper, die qualitätslos sind, und sich im leeren Raum bewegen, eine Wissenschaft der Naturerscheinungen gegründet werden kann. Welche Denkkraft wieder, um zum Begriff der Atome zu kommen, unendlich kleiner unsichtbarer Körperchen, die alle gleichartig sind, aus deren Verbindung und Trennung aber die Mannigfaltigkeit der Welt hervorgeht! Anschaulich ist auch dies noch wie überhaupt alles griechische Denken, fast bis in die höchsten Abstraktionen des Platon und des Aristoteles und bis in die metaphysischen Phantasien der Gnostiker und der Neuplatoniker. Auch die Form, in der die frühen Philosophen ihre Gedanken auszusprechen liebten, ist charakteristisch für das Zusammen von Forschung und Schönheit, denn durchwegs wird der Vers bevorzugt.

Die jonischen Denker wurzeln noch nicht im Menschen, sondern in der Natur, sie kennen noch keinen Unterschied zwischen Außenwelt und Innenwelt. Sie schaffen tastend Abstraktion und Wissenschaft als Mittel, das Sein zu erfassen. Anaxagoras und die Sophisten haben die Erkenntnis zuerst als eine Macht verstanden, die sich gegen die Wirklichkeit der Welt richtet: in Sokrates und besonders in Platon ist endlich der Wille lebendig, Wissenschaft nicht mehr als Erkenntnis des Seienden zu verstehen, sondern mit ihrer Hilfe das Sein zu überschreiten und ihr ein besonderes, höheres Reich zu begründen. Die Wirklichkeit gilt ihnen nur noch als Sprungbrett für den Flug der Erkenntnis, wird immer bedeutungsloser, schließlich als „nicht seiend" entwertet. Es scheint im Wesen einer so gewaltigen Kraft wie es der menschliche Gedanke ist, zu liegen, daß er sich allein als berechtigt und selbstherrlich wissen muß, daß er alles sonst als wertlos, als Schein, bei den späteren christlichen Denkern als höllische Lockung verachtet.

Das Denken der Vorsokratiker ist naiv. So wie es der kantischen Philosophie von ihrem Urheber und den Nachfahren als die große Tat angeschrieben worden ist, daß sie jede Naivität vom Denken abgetan und der Macht und dem Geltungsbereich des Denkens selbst nachgeforscht hat, so ist es auch die entsprechende Tat des Sokrates, die Naivität des Denkens zerstört zu haben und nach Wesen und Berechtigung dessen, was erkennen will, des Denkens also, zu fragen. Damit war zwar wissenschaftlich viel gewonnen — einmal mußte die Frage ja auf jeden Fall gestellt werden —, aber die Einheit des Menschen, sein unbefangener Blick in die Welt, sein Bewußtsein von Naturhaftigkeit waren dahin. Ohne Aufhalten ist seither der Prozeß der Weltauflösung und der Weltentwertung durch das Denken weiter gegangen. Das „kritische Denken" ist das Denken, das sich selbstherrlich gemacht hat und nichts anderes gelten läßt, als was es selbst geschaffen, die Welt, die vor ihm da war, wird als Wirklichkeit aufgehoben, die Dinge werden ihrer Ding-

haftigkeit und Wesenhaftigkeit entkleidet, in Vorstellungsverbindungen und in Funktionalbeziehungen verflüchtigt, die Kräfte der Natur sind müheſparende Gedankenverknüpfungen — die wirkliche Welt ist dahin, aufgelöst in gesetzmäßig verlaufende Abfolgen von Funktionen, die der Verstand gebildet hat. Die kritisch zersetzte Welt ist nicht mehr wirklich, sondern gedacht, und wenn sie noch etwas darüber hinaus sein sollte, unerkennbar; was an ihr wirklich ist, das ist irgendwie aus abstrakten Wesenheiten zusammengefügt. — Demgegenüber ist das eigentliche Charakteristikum jeder naiven, unmittelbaren Weltbetrachtung, daß die Fragen nach dem „Wesen" der Welt, nach ihrer „Wirklichkeit" und nach ihrem „Wert" nicht gestellt werden, was da ist, ist wirklich und wahr.

Im Menschen liegt sicherlich die Neigung und der Zwang, über die einheitlich geschaute und gefühlte Welt hinauszugehen und in sich selbst Elemente zu finden, die dem Kosmos gegenübergestellt und neben ihm, gegen ihn als etwas Selbständiges erhoben werden. Je stärker dieser Wille und diese Kraft im Menschen sind, desto höher wird das neue Eigene von ihm gewertet gegenüber der Welt und desto mehr wird sie, die zuerst alles gewesen ist, herabgesetzt und ihres — im Weltbilde des Mythos ausgedrückten — höchsten und einzigen Wertes beraubt.

Es gibt noch einen anderen, kleineren Kosmos, den Menschen, und die abstraktive Entwertung vollzieht sich gleichmäßig an ihm. Schon sehr früh sind die Griechen aus dem großen umfassenden Kreise der Natur heraus getreten, als sie sich heroisch ganz als Menschen, als Persönlichkeiten gefühlt und zu Übermenschen, Götterſöhnen aufgeblickt haben. (S. 80, 81.) In der Kalokagathia hat sich das erste rein menschliche Ideal gebildet: der Mensch, der schön und edel ist zugleich. Man weiß ja, daß die Sterblichen mancher Not ausgesetzt sind, aber man will sie darüber sehen. Das spricht jede griechische Statue aus, das ist die stolze klassische Selbstgenügsamkeit, die Rundheit und Inselhaftigkeit, die allem übrigen zum Trotz den Menschen in Schön-

heit vollendet — Natur in Menschengestalt. Auch diese Einheit, die eigentliche Größe des apollinischen Griechentums, ist neben der anderen, der Welteinheit, durch Sokrates den Häßlichen zerbrochen worden, indem er aus dem ganzen vollen Menschen ein einziges Element, das Denken, herausgehoben und so den statuenhaft runden Menschen zum denkenden Kopf verkümmert hat.

Die Entwertung der Welt wird von verschiedenen Angriffspunkten her vollzogen, doch ihr Gemeinsames ist: Abstraktion. Das heißt wortgemäß und sachlich: Verkürzung der Wirklichkeit um Elemente, die immer stärker betont, schließlich als die wahren und wesentlichen zurückbleiben, während alles übrige schwindet. Sokrates hat mit vollem Bewußtsein seines Tuns und mit dem Willen zur höchsten Konsequenz den Begriff erschaffen, und ihn als Angelpunkt der Erkenntnis gesetzt. Mit dieser Tat waren alle Gleichgewichte verrückt, unausweichlich mußten Wesen und Wert von der Welt und vom ganzen Menschen in die neuen Gebilde hinüber geschoben werden. Die Maßstäbe für die Beurteilung und Abschätzung der Welt, des Menschen und seiner Handlungen liegen nicht mehr in der Theoria, in der Schau, wie bei den älteren Griechen, sondern in der Theorie, im systematischen Zusammenhang der Begriffe und Urteile, im Denken. Gegenüber der Welt der Wirklichkeit — die Mythos und Naturphilosophie allein kennen — wurde hier ein jenseitiges Reich von Abstraktionen künstlich geschaffen, eine neue Welt von Begriffen — und weiterschreitend von Ideen — durch Jahrtausende gepriesene Tat! Diese Schöpfung hat den lebendigen Kosmos und den Menschen als eine Ganzheit zerstört und das System der Wissenschaften einerseits, das der moralischen Vorschriften anderseits aufgerichtet.

Wie die Abstraktion einen Komplex des Seienden zerlegt und die Elemente herausarbeitet, die begrifflich abstrakt erfaßbar sind, das logische Gerüst konstruiert; so zerlegt der Moralismus das Tun, die Akte des menschlichen Handelns, und läßt

nur das Normative daran bestehen, dasjenige was in der verwirrenden Fülle des wirklichen menschlichen Handelns an logischen Normen gemessen werden kann. Die gedankliche Zerlegung löst aus der Wirklichkeit die logischen Elemente heraus und bringt sie in eine so beherrschende Stellung, als hätten sie gewissermaßen von jeher als die Rippen im lebendigen Fleisch gesteckt (während sie in Wirklichkeit vom Denken dazu gebracht worden sind); ebenso wird alles wirkliche Tun des Menschen an allgemeinen Begriffen für das Tun, das heißt an moralischen Regeln geordnet und gemessen, das lebendige Geschehen nach abstrakten Richtlinien zerlegt und gewertet.

Die gedankliche Logisierung des Seins ist berechtigt und nötig, soweit es sich um Zwecke der Erkenntnis handelt, um Wissenschaft. Wenn aber die Logisierung als Rationalismus das lebendige Sein meistern will, verliert sie ihren Sinn und verrückt die Rangordnung, denn das Erste ist das Sein, zu dem viel später die logische Betrachtung hinzutritt. Der Logismus kehrt als Rationalismus das Verhältnis um. Genau so ist es, wenn die Logisierung alles menschliche Handeln beherrschen will, alles wirkliche Tun nur gelten läßt, soweit es nach Normen gerichtet ist. Zweifellos sucht der Mensch Leitlinien für sein Handeln, sie mögen nun aus der Tradition stammen oder religiös, philosophisch oder sonstwie begründet sein. Wenn aber diese „Normen" das menschliche Geschehen unterjochen und jedes natürlichen Eigenwertes berauben wollen, so ergibt sich die gleiche Umkehrung wie bei der gedanklichen Logisierung der Welt, die der Rationalismus unternimmt. Wie er ist der Moralismus eine zerstörende Kraft, er beruht auf der Vorherrschaft des abstrakten Wesens; auch in der historischen Wirklichkeit pflegen Rationalismus und Moralismus Hand in Hand zu gehen.

Ein System abstrakter Gebote wurde über der Welt erbaut. Was ihnen entspricht, ist gut, was ihnen widerspricht, ist böse — und so war die Einheit des Kosmos wiederum zerstört. Der

Gipfel der Abstraktion wurde im Begriff eines jenseits der Welt befindlichen, durchaus nur gedachten Gottes erreicht, wie er bei Platon angedeutet, von den hebräischen Propheten und Priestern völlig ausgebildet worden ist, und mit ihm wurden die moralischen Gebote in eine ursächliche Verbindung gesetzt, sie galten als seine Befehle, denen bedingungslos gehorcht werden muß. Durch die historische Verknüpfung des entstehenden Christentumes mit dem späten Judentum und der hellenistischen, platonisierten Welt hat dieser Gedanke ungeheure Macht gewonnen, den Jahrtausenden als letzte und gewisseste Wahrheit gegolten und mehr zur Entwertung des Seins beigetragen als die Tat des Sokrates.

Die Welt der Begriffe, der theoretischen und der moralischen, die über der wirklichen mit dem Anspruch auf Herrschaft errichtet wird und den abstrakten Gott als Spitze trägt, entläßt aus sich, über sich hinauf eine andere, eine schönere, eine heilige Welt. Die wirkliche Welt ist voller Schmerz und Schuld, Erlösung aus ihr, Aufstieg in eine höhere, göttliche Welt ist einzige Weisheit, einziges Heil. Dies ist der Grundgedanke der griechischen Mysterienreligionen und des Christentumes, jedoch nicht des Christentumes, das in den Evangelien vorbereitet ist, sondern seiner dogmatischen Begründung durch Paulus und die Späteren. Wie Sokrates das wahrhafte Sein im Begriff findet, wie Platon einem übersinnlichen und überweltlichen Ideenreich allein Wahrhaftigkeit und echtes Dasein zuspricht, so nehmen auch die Erlösungsreligionen der wirklichen Welt jeden Wert und weisen den Pfad hinüber, den Pfad der Auflösung und Erlösung als das einzig Gute. Die beiden Ströme sind ineinander geflossen, die platonische Ideenlehre ist zur Theorie der Erlösungsreligion geworden, heimlicher Glaube Platons ist die Weisheit der Orphiker. Die platonische Jenseitswelt wird eine heilige Jenseitswelt, die Wirklichkeit wird asketisch verleugnet und abgelehnt. Aller Platonismus hat Askese erzeugt — schon bei seinem Begründer —, muß sie erzeugen,

von Neuplatonikern, Gnostikern und Kirchenvätern ist radikale Askese, das heißt Entwertung der Welt und des Menschen gepredigt worden; jede Erlösungsreligion hat durch die Mißachtung des Lebens und des sündigen Leibes den Weg in die andere körperlose, rein geistige Gotteswelt gewiesen.

Wir dürfen alles dies unter dem Gesichtspunkt der Entwertung der Wirklichkeit zusammenfassen. Das Mittel zur Entwertung ist die Begriffslehre des Sokrates und die Ideenlehre des Platon geworden. Abstraktion ist die Richtung, in der sich dieser Prozeß immer weiter schreitend vollzieht, ihre Kraft wächst, nimmt mehr und mehr die Seelen in Beschlag, will sich alles untertan machen, was besteht, alles für nichtig ansehen, was widerstrebt, was sein eigenes Leben lebt. Philosophie wird Logik und Erkenntnislehre, Religion wird Spekulation und Dogmatik, Naturfühlen wird Naturwissenschaft. Der Verstand gegen das Gefühl — das ist jetzt unser Thema. Wir beginnen mit der abstrakten Welt, denn hier liegt das Zentrum der antimythischen, hier ist zuerst die Höchstschätzung einer künstlich geschaffenen Jenseitswelt begründet worden.

3.

Die Lehre des Sokrates, daß Dinge und Menschen, nicht wie sie vor uns stehen, sondern erst in ihrem Begriff letzte Wahrheit und Vollkommenheit gewinnen können, ist die Kampfansage an das Dasein, das sich in Schönheit, Kunst und Mythos vollenden will, ist der Angriff gegen den Kosmos der Welt und gegen die Kalokagathie des Menschen, dem schließlich das klassische Griechentum erliegen sollte. Sokrates und sein Erfüller Platon lehren: was man sieht, hört und tastet, ist Bruchstück, kann aber irgendwie an jenem vollendeten Sein — das sie doch nur vom Anschauen ihrer Götterstatuen her kannten —

Anteil gewinnen. Und Sokrates weist den Weg dahin: Denken und Abstraktion. Jedes Ding ist soweit vollkommen, als es gedacht werden kann, und in der abschließenden Fassung Platons: als es an einer Idee teil hat; was noch mehr anhangt, ist wertlos und schlecht, ja es besteht gar nicht. Das ist die große Umkehrung des mythischen Weltfühlens und der Seligkeit hellenischen Schauens: nicht im unmittelbaren Halten, Fühlen, Sehen liegt Vollkommenheit, sondern in einem Unsichtbaren, in einem Gedachten. Alles Streben der Seele muß fortan dem reinen Denken zugewendet sein, durchs Denken allein, nicht durch Anschauen kommt der Mensch zum „Wesen der Dinge", zum wahrhaft Seienden. Das Leben im Leib hindert die Erkenntnis der Wahrheit. „Am besten sinnt die Seele nach, wenn sie so viel als möglich allein bleibt, den Leib fern läßt, und so sehr sie es vermag, nichts mit ihm gemein habend, nach dem Wissen der Dinge trachtet." — Durch ihre Verbindung mit dem Leib wird die Seele verwirrt, wie berauscht taumelt sie hin und her, doch wenn sie ganz aus eigener Kraft erkennt, wenn sie sich ganz auf sich selbst zurückzieht, dann wird sie aller Schranken und aller Unklarheit ledig. „Diesen Zustand der Seele nennen wir das Denken." So Phaidon. Und im späteren Phaidros wird gesagt: „Der Geist der Götter nährt sich von reiner Vernunft und Wissenschaft." Die Absonderung der Seele, das heißt des Denkens vom Leibe, das heißt von der Materie, ist das Mittel zur Erkenntnis, erst wenn die Seele alles Leiblichen ledig ist, nach dem Tod, kommt sie der reinen Erkenntnis nahe. Der wahrhafte Freund der Weisheit sehnt sich daher dem Tod entgegen — das hat nichts mehr mit Homer und mit Sophokles zu tun, das verneint griechische Kunst und Lebensfreude im tiefsten, ganz anders als der Rausch der dionysischen Weihungen.

Der Gedanke des Sokrates, daß das Wesentliche und das Entscheidende das Wissen sei, schafft allem Sein einen neuen Schwerpunkt. Natur und Welt sind fortgeschoben und entwertet, der Mensch — dies haben schon die Sophisten gelehrt — und

zwar das rationale Element im Menschen ist das, worauf es ankommt. Die „Tugend", die ἀρετή, wird abhängig von der Einsicht; wer das Rechte weiß, der lebt recht, gut, tugendhaft. Während der mythische Mensch und der Grieche vor Sokrates unmittelbar gewußt haben, was das Rechte ist, es vielleicht den überlieferten Lehren ohne deutliches Bewußtsein entnommen haben, auch zu Orakelsprüchen geflüchtet sind — lauter irrationale Quellen des Tuns —, wird jetzt die Ethik der Logik untertan, alles kommt auf die rechte Ableitung von den Begriffen an. Mit dieser Konstituierung des Denkens als höchster und herrschender Kraft der Seele (Seele und Denken sind ja hier Wechselbegriffe) ist die Einheit der Welt aufgehoben, die Wissenschaft, die reine Logik verkünden, daß die Erkenntnis der wahren Welt nur durch sie geschehen könne. Dieser Gedankengang vollendet sich, wenn dem einzelnen, dem wirklich seienden Ding nicht nur jeder Wert, sondern die Existenz abgesprochen wird, die Allgemeinbegriffe allein — die Universalia der Scholastiker, die Ideen Hegels, Schellings und Schopenhauers — existieren in Wahrheit. Soweit ein einzelnes Ding, ein einzelner Mensch am Allgemeinbegriff, an der „Tugend" oder an der „Schönheit" teilnimmt, soweit ist er tugendhaft und schön, vom gedachten Allgemeinen her fließt dem Wirklichen jeder Wert zu. Das ist völlige Umkehrung des naiven Fühlens, Begriffswissenschaft ist Weltanschauung geworden.

Im berühmten Höhlengleichnis des „Staates" wird dann in einem großen Bild die diesseitige Welt als etwas Halbes, Dunkles, Unzulängliches, die jenseitige Welt der Begriffe, die inzwischen Ideen geworden sind (die auch noch bei Kant die intelligibele Welt heißt) als die wahrhaft seiende aufgestellt. Paulus hat dies ins System des Christentums übernommen („Wir sehen jetzt in einem dunkeln Spiegel, dann aber werden wir schauen von Angesicht zu Angesicht"). Mit dem Gleichnis von den gefesselten, in einer dunkeln Höhle sitzenden Menschen, die mit ihren mangelhaften Sinnen nur Schatten von Wirk-

lichkeiten sehen können, ist die Welt für alle späteren Zeiten zerrissen und entwertet worden, auf diesem Gleichnis ruht der philosophische Idealismus und die Herrschaft der Begriffe in der Wissenschaft. Selbst Goethe, der im Schauen gelebt hat und nicht im Begriff, kündet am Schlusse des Faust, daß alles Vergängliche nur ein Gleichnis sei. Man spürt, daß der Akzent platonisch auf das „nur" fällt.

Alle Dialoge Platons sind zusammen ein großer Beweis dafür, daß abstrakte Philosophie, „Dialektik" das einzig Wertvolle im Leben ist, daß man nur durch Abstraktion zu jener täuschungslosen Wahrheit kommt, die uns die Sinne verbergen. Was mit Scharfsinn bewiesen wird, das ist das Wirkliche. Aber nicht nur die Wahrheit, auch die Tugend und die Schönheit und jedes höchste Gut werden denkend hervorgebracht. Begriffebilden ist der Weg zur Vollkommenheit.

Hier ist zum erstenmal die Vorstellung geschaffen worden, daß die Seele, die sich des Leibes entledigt hat, unmittelbar ins Reich der höchsten Abstraktionen eingeht. Wie die Seele eigentlich zu denken sei, ob als eine ewige Idee oder als Teil der Weltseele oder anders, das ist Platon niemals klar geworden, in den verschiedenen Werken wandelt sich die Lehre. Auch das Wort „Idee", das sich durch Jahrtausende so viel hat gefallen lassen müssen, ist schon bei Platon mehrdeutig: einmal sind Ideen begriffliche Funktionen, Gattungsbegriffe der wirklichen Dinge; dann Urbilder, anschauliche, wenn auch unkörperliche Gestalten, Ideale abstrakter Existenz, an denen sich die Welt immer wieder berauscht hat. Wenn man die platonische Philosophie konsequent durchführt, gibt es nicht nur zwei von Grund aus verschiedene Welten: die sichtbare, nichtwirkliche Körperwelt, und die wahrhaft seiende Ideenwelt; auch noch die Welt der Ideen hat zweifachen Charakter, sie ist einerseits das System aller Begriffe, anderseits eine metaphysisch existierende Welt schemenhafter Urbilder der Wirklichkeit.

Die Erschaffung der Ideenwelt, deren Existenz die wirkliche Welt auf ein verächtliches Niveau setzt, ist die entscheidendste

Wendung in der Geistesgeschichte der Menschheit. Der Wirklichkeit ist ihr bisher selbstverständlicher Wert genommen worden, nicht mehr vom Sein, sondern vom Denken aus wird die Welt geschaffen und beurteilt. Der Gedankengang knüpft an den Sophisten Protagoras an: In der Wahrnehmung der Sinne ist niemals Sicherheit zu finden, und daher ist Wissenschaft, die sich auf Sinneserkenntnis gründen will, unmöglich, nur Wahrscheinlichkeit erreichbar. Hatte jedoch Protagoras den Schluß gezogen, daß uns objektive Wahrheit nicht zugänglich sei, so nahm Platon die Zweifelhaftigkeit der Wahrnehmungserkenntnis hin, entdeckte aber eine andere Quelle der Erkenntnis, die schnell einzige Quelle der Gewißheit wurde (obgleich der Zwang zur Gewißheit niemals bewiesen worden ist): das Denken, das gegenüber der vereinzelten Sinneswahrnehmung den Allgemeinbegriff bildet. Er ist fortan die Gewähr der Wahrheit. Aus Allgemeinbegriffen muß Erkenntnis und Wissenschaft aufgebaut werden, wenn ihnen objektive Geltung verbürgt sein soll. Die Methode der Abstraktion und der Begriffsbildung ist die Grundlage der mathematischen und der Naturwissenschaften bis heute — und dieses Prinzip hat auch sogleich in ihren Schöpfern den Anspruch erhoben, sich alles Sein untertan zu machen. Ein Element im Menschen wirft sich zum Beherrscher des Lebens auf, spricht Gut und Böse, schafft Wahr und Unwahr, Sein und Nichtsein, denn gleichwie es die Wahrheit feststellt, so begründet es auch, was schön und was gut ist. Platon hat den Verstand zum Herrn der Welt gemacht.

4.

Im „Staat" richtet Platon das Ideal des vollkommenen Menschenlebens auf, und dieses Leben ist durchaus nach rationalistischen Gesichtspunkten geordnet, Neigung und Gefühl

dürfen keine Stelle haben, der Verstand ist alleiniger Gesetzgeber und seine Organe, die dialektisch geschulten Philosophen regieren, ältere Männer, die nur von ihrer Einsicht und gar nicht von Neigungen oder gar von Leidenschaften bestimmt werden, denn das Vermögen zu denken ist „über alle anderen erhaben und gleichsam göttlicher Art". Die eigentliche Tugend des kühlen Denkers ist die Gerechtigkeit, der Wille, daß jedem zukomme, was ihm gebührt, und daß hinwiederum jeder das leiste, wozu er verpflichtet ist. Diese Tugend ist das Fundament des platonischen Staates. Platon weiß, daß die Menschen ungerecht sind, daß jeder seinen Vorteil sucht und sich wenig um den anderen kümmert, aber schließlich sehen alle ein, daß man auf der mittleren Linie am besten auskommt, daß die Gerechtigkeit das geringere Übel ist — wie dies auch die nüchternen unter den heutigen sozialistischen Theoretikern annehmen. Die Ehe wird abgeschafft, weil sie private Neigungen entwickeln könnte, die dem allgemeinen Besten zuwiderlaufen. Die Männer und die Frauen, die sich fortpflanzen dürfen, werden von den Weisen nach Gesichtspunkten der Tauglichkeit ausgewählt, Kinder ungeeigneter Paare werden getötet. Ja Platon geht so weit, jedes persönliche Gefühl, das nicht Gefühl aller ist, zu verbieten.

Im zehnten Buch des „Staates" setzt sich Platon mit der Kunst auseinander, die offenbar in das rationalistisch geordnete Leben seiner Bürger nicht hineinpaßt. Die Dichter können höchstens „leere Bilder der Tugend machen", Homer redet wohl von Heilkunde und von den Einrichtungen des Staates, aber durch seine Dichtungen ist noch kein Mensch geheilt, kein Staat in Ordnung gebracht worden; er ist daher zu verwerfen. Dichter und Maler kommen schlecht weg, weil sie nicht die ruhige Gelassenheit des Weisen, sondern die Aufregung des Leidenschaftlichen zu schildern pflegen. Dem Verstandesgläubigen ist ja die Leidenschaft immer etwas Niedriges, eine geringere Region der Seele gewesen. Wenn der gestürzte tragische Held wehklagt, so kann dies nicht als ein Vorbild für die Bürger des

idealen Staates gelten — die Tragödie ist abzuschaffen. Zeigt aber der Dichter, daß sein Held durch den Fall gestraft und gebessert wird, so möge dies gestattet sein. Auch dürfen niemals Götter oder gar das Schicksal ein Unglück verschuldet haben — wie dies ja für die griechische Tragödie selbstverständlich ist —, ebensowenig dürfen Fabeln und Lügen von Göttern erzählt werden, höchstens moralische. Was im „Staat" versäumt worden ist: der Musik Übles nachzureden, das wird im letzten Werk Platons, in den „Gesetzen" gründlich besorgt, nur „Gesänge zum Lob der Götter und zum Preis edler Taten" sollen gestattet sein. — So wollen es der Rationalismus und der Moralismus des größten aller Denker, die diese Erde getragen.

Die Regeln, nach denen der ideale Staat geordnet ist, sind aber nur die praktische Anwendung der allgemeinen Lehre Platons. Wie er dort die Neigungen und das persönliche Leben des Einzelnen gänzlich ausschalten will, so ist seine ganze Philosophie eine Philosophie des Allgemeinen, eine Entwertung des Individuellen und Einzelnen, das heißt des wirklich Seienden zugunsten des konstruierten Begriffes, der allgemeinen Idee. Verhältnismäßig leicht gelingt das bei logischen Prozessen, wo man zu immer allgemeineren und inhaltsleereren Begriffen weiterschreitet, am mühevollsten bei der Lehre vom Schönen — denn Platon ist trotz allem ein Grieche gewesen. Diotima sagt es im „Gastmahl" so: „Jedes Leibes Schönheit ist mit jedes anderen Leibes Schönheit verschwistert. Sehr töricht wäre es, die Schönheit aller Leiber nicht für eine und dieselbe zu halten, wenn man nach der Schönheit an sich trachtet ... Wer das erkannt hat, wird die starke Anhänglichkeit zu einem einzigen verachten und für nichtig halten." — Die Schönheit des Einzelnen (das heißt die wirklich bestehende Schönheit) ist nur eine Anleitung, um zur allgemeinen Schönheit, zum Begriff und zur Idee der Schönheit zu kommen, über die Schönheit aller einzelner Leiber, aller einzelner Gedanken erreicht man endlich das Urschöne, eine Idee, aus deren Anschauung dann die wahre Tugend hervorgeht.

Den Weg von der einzelnen Schönheit zum Urschönen aber weist die liebende Verzückung, der Eros. Hier ist alle Nüchternheit geschwunden, die überirdische Liebe enthüllt sich als das Band zwischen Diesseits und Jenseits, ja selbst die gewöhnliche irdische Liebe ist im heimlichsten nichts als die ewige Sehnsucht nach der Idee. Das ist das Höchste, das Edelste, das Philosophische im Menschen: die Schönheit alles Einzelnen ist nur der Stachel, unermüdlich hinauf zu streben zum Urbild aller Schönheit, das freilich niemals erschaut, nur geahnt werden kann. Philosophie — dieses Wort hat ja erst durch Platon seinen erhabenen Ton empfangen — heißt Liebe zum Wissen, zur Weisheit, Wissen aber ist Erkenntnis des Jenseitigen. Der höchste Mensch (der Philosoph) ist, wer hinüber will in die Welt der Ideen, wer sie mit solcher Inbrunst liebt, daß ihm unsere Welt gering scheint. Der philosophische, der himmlische Eros ist das Band, das die beiden Welten aneinander schmiedet. Dieser Gedanke zieht leuchtend durch das Werk Platons.

Aber der große Eros ist auch die Sehnsucht nach der Heimat der Seele, denn die Seele ist rechtmäßige Bürgerin im Reich der ewigen Ideen, sie sehnt sich, dorthin zurückzukehren, woher sie einst gekommen ist. Platon ist ja alles zugleich: Wissenschaftlicher Kopf, künstlerischer Visionär und Mystiker. Neben der neuen Konzeption der Jenseitswelt ist in ihm das Gefühl des mythischen Menschen, der Einheit alles Lebens, er ist der größte philosophische Vertreter der Lehre von der Seelenwanderung. (Vgl. S. 116 f.) Was Orphiker und Pythagoreer orakelt haben, das nimmt Platon auf und bringt es, nicht ganz folgerichtig, aber in ekstatischem Aufschwung mit seiner Ideenlehre und mit seiner Lehre von der siegenden Tugend in Verbindung. Diese Synthese hat Platon so vollzogen, daß das Jenseits der Ideen, die unwandelbar und vollkommen sind, zugleich die Welt der erlösten Seelen, das ethische Jenseits ist. Dorther ist die Seele gekommen, um sich einzukörpern, dorthin geht sie wieder nach dem Tod des Leibes. Der Gedanke, daß Ideenwelt und Seelen-

welt eines sind, versteht sich durchaus nicht von selbst, denn die Welt der Ideen ist das Ergebnis philosophischer Spekulation, die andere eine Schöpfung der Erlösungssehnsucht. Diese Konzeption eines wahrhaften, zugleich logischen und heiligen Himmelreiches hat auf die Jahrtausende erschütternd gewirkt, die christliche Jenseitslehre ist platonisch bis heute.

Die Liebe zur Schönheit der Welt, die allem Mythos zugrunde liegt, ist auch in Platon lebendig und schöpferisch, doch unersättlich will sie hier über sich selbst hinaus in ein anderes, jenseitiges Reich. In der Künstlerseele Platons lebt der tragische Schmerz, daß irdische Schönheit ein letztes Sehnen des Künstlers nicht erfüllt, daß er das Kunstwerk schafft, um vollkommen zu machen, was er in Bruchstücken geschaut hat. Die Kunstwerke Platons sind seine gestalthaften Ideen.

Er verleugnet nicht die Schönheit der Welt wie spätere Theologen, die ihm nachgefolgt sind in der Sehnsucht nach göttlicher Vollkommenheit, die aber seinen Eros niemals gekannt haben, er liebt inbrünstig (mit dem Gefühl, das ich als „metaphysische Erotik" bei mittelalterlichen Frauenanbetern geschildert habe) das Schöne, das sich seinem Auge bietet — aber es genügt ihm nicht. In ihm lebt die Erinnerung an das Urschöne, an die ewige Idee der Vollkommenheit und Schönheit, die seine Seele in einem früheren Leben erschaut hat. „Werden die Liebenden hienieden eines Abbildes jener Dinge gewahr, so kommen sie außer sich vor Entzücken." Die Schönheit der Welt ist mit höchster Intensität gefühlt und mit Liebe empfangen — und doch aufs tiefste entwertet als eine schlechte Kopie, die vielleicht an das Urbild erinnert.

5.

Für Platon ist die Welt „nur" Erscheinung, etwas Geringes, Schattenhaftes, Unglückseliges, das dem wahren Sein sehnsüchtig entgegenstrebt, sie ist nicht ein runder „Sphairos", wie

Empedokles lehrt, ein in sich Abgeschlossenes, Selbstgenugsames und ganz Lebendiges, sondern sie ist nach einer Seite gegen die Unendlichkeit hin offen, und in diesen luftleeren Raum flutet ihre unstillbare Begierde. Platon hat der religiösen Sehnsucht ein erhabenes Ziel in jener fernen vollkommenen Welt gesetzt, alle Religionen, die den Weg zur Erlösung weisen, ordnen sich seinem Schema ein. Aber charakteristisch ist, wie er jene wahrhafte Welt konkret bestimmt: sie ist die Welt des richtigen Erkennens, und den Weg zu ihr findet allein das Denken, die „Vernunft", wie man später gesagt hat. So ist Platon der Begründer des Systems der reinen Vernunft, das erst von Kant zu Ende gedacht wird. Für sie beide ist das Denken der heilige Weg, aber Platon schreitet über die nüchterne Verstandeserkenntnis, den Bereich des Sokrates und Kants hinaus zu intellektualer Anschauung, in den Enthusiasmus der Ewigkeit und führt so auch zu Hegel und Schelling. Bei Platon, dem genial Schauenden, zittert um das reine Denken eine Glorie von Schönheit und Licht. Seine höchste Weisheit dankt er nicht der Spekulation, sondern dem Rausch und der Vision. Im Phaidros besonders wird der heilige Wahnsinn gepriesen, „durch den wir das Herrlichste erlangen", begeisterte Worte fallen über die Raserei dessen, den die Musen ergriffen haben. So ist bei Platon über allen antiken und modernen Rationalismus hinaus höchster Aufschwung der Seele in Liebe und Schau. Der Fortsetzer und begeisterte Jünger des Sokrates, des Begründers wissenschaftlich systematischen Denkens, ist begnadeter Seher, wird von religiösen Schaudern durchflossen. Mit Ergriffenheit spricht er noch im Werk seines reifen Mannesalters, im „Staat", von der Sonne, die Quell alles Werdens ist, er hat den überlieferten Mythos geehrt und ist wohl auch innerlich mit manchem Faden an die Religion Griechenlands gefesselt geblieben. In seinem Alterswerk, den „Gesetzen", wird dem Götterkult sogar ein breiter Raum zugeteilt.

So blickt Platon weit über die Grenzen hinaus, die für Sokrates sowie für den universalen wissenschaftlichen Geist Aristo-

teles gezogen sind. Dem Aristoteles gilt es nicht der Mühe wert, „über den Mythos nachzudenken", und am Beginn des Phaidros (der anders als die übrigen Dialoge mit einer Naturschilderung einsetzt) spricht Sokrates als seine Maxime aus, daß nur die Erforschung des Menschen Wert habe, die Natur aber gleichgültig sei. Ja es scheint ihm lächerlich, sich mit der Untersuchung anderer Dinge zu beschäftigen, wenn man sich selbst nicht kennt, denn nur auf die Erkenntnis seiner selbst und des Menschen geht ja die Philosophie — die Dialektik. „Felder und Bäume können mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt." Man sieht hier den Zusammenhang, der noch heute gilt: Der Verstandesmensch ist Stadtmensch, der mit der Natur Lebende ahnt auch sie und den Mythos. Die Wiedergeburt des Naturempfindens konnte freilich nicht von den Menschen der Felder und der Äcker kommen, denn die setzen immer Gleiches fort und bestehen nicht vor der Welt des Verstandes. Eine neue Konzeption muß Naturfühlen und Denken vereinen, Mythos und Begriffswelt als überwundene Momente in sich haben.

Die Furcht vor dem Tode, die in der semitischen und in der ägyptischen Welt eine so unheimliche Macht besessen hat, ist durch Orphiker und Pythagoreer ins Griechentum gedrungen und hat das Interesse am Erdendasein geschwächt. Neben den Werten, die man unmittelbar erlebt hat, sind andere aufgestellt worden, die mit den irdischen in Wettbewerb traten. Jeder Gedanke an ein Jenseits und an eine Fortdauer nach dem Tode, mag sie wie immer vorgestellt werden, nimmt dem Leben etwas von Liebe und Kraft, um es wo anders hinzuleiten. Diese Tendenz, über das Leben hinauszusinnen, hat in der Ideenlehre Platons eine ungeheure Verstärkung und eine entschiedene Richtung gewonnen, die Furcht vor dem Tode, die über das vorplatonische Griechentum ihre Schatten wirft, ist hier gewaltsam zwar, aber doch auch gewaltig in Todessehnsucht gewendet. Unbeschwert vom Leib und seinen Mißlichkeiten erst ist ja die Seele ganz sie selbst, ganz frei von allen hemmenden Banden. Sie geht

zu den ewigen Ideen der Schönheit und der Gerechtigkeit ein, wird selbst ihnen gleich, wenn sie auf Erden von der reinen Liebe, das heißt der Liebe zum Jenseits erfüllt gewesen ist. So hat Platon zwar der wirklichen Welt ihren Wert genommen, aber eine neue und eine so strahlende über sie aufgerichtet, daß durch ihre Erhabenheit die Furcht vor dem Tode, das Quälendste seit Anbeginn, gemindert und geläutert worden ist. Paulus wiederholt ja nur die Gedanken Platons in einer anderen Tonlage, wenn er jubelt: „Tod, wo ist dein Stachel! Hölle, wo ist dein Sieg!"

Die griechische Tragödie hat etwas besessen, was höher gewesen ist als das Erdenleben, im übermenschlichen Aufschwung vermag der Held den Tod zu mißachten. Diese große Leidenschaft der Tragödie hat Platon gehaßt und aus seinem idealen Staat ausgeschlossen, sie gehört ja den dunklen Kreisen des Menschlichen an, die noch nicht in ruhiger Weisheit verklärt sind. Jenem tragischen Untergang hat er den freiwilligen Tod des Sokrates entgegengestellt, der nicht von großer Leidenschaft getragen wird, sondern von Logik und Ethik, von der Einsicht, daß man den Gesetzen genug zu tun habe. Sokrates stirbt, um einen Gedanken zu rechtfertigen, er überwindet die Furcht vor dem Tode durch seinen Verstand. Auch das ist heroisch, aber es ist der Heroismus des Gedankens. Und doch ist auch in Platon etwas vom Pathos der griechischen Tragödie: der Eros, der die Seele hinaufreißt und den Tod gering achten läßt.

Zweites Kapitel

Der naturfremde Gott

1.

An einer anderen Ecke der Welt und nicht minder folgenschwer ist die Wirklichkeit abermals zerstört worden, dadurch daß über sie als ihr Schöpfer und unumschränkter Herr ein Gott gesetzt wurde, der irgendwo jenseits haust, aber auf alles Geschehen in der Welt Einfluß nimmt, es nur als sein Werk duldet, jeden Menschen als Kreatur und Knecht ansieht und behandelt. Der Jahve-Kult ist ursprünglich eine nationale Religion gewesen wie jede andere natürliche Religion, aber nach der babylonischen Gefangenschaft haben die Propheten und Priester in hartem Ringen mit mythischen Elementen und mit dem Polytheismus des Volkes den Feuer- und Stiergott Jahve zum unsichtbaren, naturfremden Moralgott gemacht, zum Herrn Himmels und der Erde erhöht. Aller irdische Wert wird fortan in die Erfüllung seiner Vorschriften gesetzt, fließt also aus jenseitiger Quelle, nicht aus unmittelbarem Erlebnis. Diese lokal begrenzte Erscheinung hätte nicht viel zu bedeuten, wäre nicht auf dem Boden des späten Judentumes das Christentum entstanden, das den Gott Israels angenommen und in eine paradoxe Verbindung mit der platonischen Ideenwelt gesetzt hat. Wenn wir heute zurückblicken, scheint es uns als das schwerste Verhängnis der Weltgeschichte, daß Jesus, gleichgültig gegen theologische Dinge, und Paulus, ungeachtet seiner Gegnerschaft zum Judentum, dessen

Gott übernommen haben. Marcion (im 2. Jahrhundert) hat als erster den Widersinn und die Unvereinbarkeit dieser religiösen Mischung verstanden — aber er ist bis heute ohne viel Nachfolge geblieben.

Am naturfremden Gott, den der semitische Geist erschaffen hat — auch der Gott des arabischen Islam ist in der Wüste entstanden und nicht minder naturfremd als der hebräische —, wird uns die in den Wurzeln gelegene Zwiespältigkeit der gesamten abendländischen Kultur sehr klar werden: hie Abstraktion, Moralismus, Verstand — hie Mythos, Phantasie, Natur.

Der starre Gesetzes-Monotheismus der jüdischen Religion ist erst durch die aus der babylonischen Gefangenschaft zurückkehrende Exulantengemeinde begründet worden, das alte Volk der Israeliten und die noch älteren Stämme der Hebräer haben zwar keinen voll ausgebildeten Mythos, aber doch genug mythische Keime besessen, die freilich niemals in Blüten ausgeschlagen sind wie bei den naturanbetenden Völkern und immer wieder durch Eiferer, durch Priester und Propheten ausgerodet wurden, damit ihrem wüstenhaften, von jeder Anschauung und jeder Schönheit entleerten Glauben Platz geschafft werde. Wir aber wollen uns diese mythischen Elemente, so weit wir ihrer noch habhaft werden können, vor die Augen bringen.

Die Tradition der hebräischen Stämme, die aus der Wüste ins fruchtbare Land der Kanaanäer eingebrochen sind, bewahrt manche riesische Erscheinung. Josua, ein gewaltiger Heerkönig, führt die Haufen gegen den Jordan. Voran schreiten die Gewappneten, die in hölzerner Lade ihren Gott tragen. Keine Brücke und keine Furt ist zu finden, aber Josua bannt die Flut mit einem Zauberwort, sie können ihren Gott unbenäßt ins Flußbett tragen, denn die Wasser stehen wie Mauern, bis alles Volk hindurch geschritten ist. Da rief Josua zwölf Männer, befahl jedem, daß er einen Stein aus dem Fluß höbe, schichtete einen Altar seinem Gott und nannte die Stätte Gilgal. Er machte sich steinerne Messer, rief alle Männer auf einen Hügel

zusammen und brachte mit ihrer Beschneidung ein Opfer von Menschenblut dem Gotte, der ihnen ein gutes Land geben wollte. (Seit Abraham war die frühe Sitte, den erstgeborenen Sohn zu opfern, nicht mehr ausgeübt worden.) Dann aßen sie das Brot des Landes, zum erstenmal nach vierzig Jahren der Wüstenwanderung und begingen ein Fest. Josua hob seine Augen auf und sah einen Mann, der trug ein bloßes Schwert. „Bist du von den Unsrigen oder bist du von den Feinden?" fragte der Feldherr. Aber der Mann sprach: „Ich bin ein Gott und führe gewaltige Heere." — Da fiel Josua aufs Angesicht und betete den gepanzerten Gott an.

Josua führte das Volk vor die Palmenstadt Jericho, deren Mauern hoch und stark waren, man vermochte sie nicht zu brechen. Aber Josua ließ den Gott, der in der Lade saß, um die Mauern tragen, vor ihm gingen sieben Priester (eine Erinnerung an die sieben Planetengötter) und bliesen in die Posaunen, dahinter das ganze Volk. Sieben Tage lang schritten sie um die Stadt und bliesen auf sieben Posaunen, dem mehrfachen Zauber vermochten die Mauern nicht zu widerstehen. Sie fielen. Das Volk drang ein und schlug alles zu Tod mit der Schärfe des Schwertes, Mann und Weib, jung und alt, Ochs, Schaf und Esel, einzig eine Hure, die Josuas Späher gehehlt hatte, ließen sie am Leben mit ihrer ganzen Sippe. Josua verfluchte die Stadt, daß sie nie wieder aufgerichtet werde, denn sie war durch magischen Zauber gefallen. Er verfluchte sie so: „Wer neu den Grund legt, den koste es seinen ersten Sohn, und wer ihre Tore setzt, den koste es seinen jüngsten Sohn!" — Das Silber und das Gold und alle Schätze, die in der Stadt waren, mußten dem Gott dargebracht werden, und durfte kein Mann seine Hand daran legen. Einer aber, mit Namen Achan, brachte etliches von dem Gut beiseite, so daß der Gott zornig ward und viele umkommen ließ, als sie auf Raub gingen. Da zerriß Josua sein Gewand und fiel aufs Angesicht vor der Gotteslade samt den Ältesten Israels und sie warfen Staub auf ihre Häupter. Der

Gott aber wurde aus seiner Lade also gehört: „Israel hat sich versündigt und hat von dem genommen, was mein ist! Fortan werdet ihr den Feind nicht bestehen, und ich werde nicht mehr mit euch sein, so ihr mir nicht zurückgebet, was mein ist!" — Da stand Josua auf und rief das Volk herbei zur Gotteslade, einen Stamm nach dem andern. Er erforschte durch Zauberzeichen, welches Geschlecht den Gott beraubt hatte, und getroffen ward Achan. Er bekannte und gab zurück, was er genommen, und schüttete es vor den Mächtigen hin, der in der Lade saß. Israel brachte den Achan als Opfer dar mit seinen Söhnen und seinen Töchtern, mit Ochsen, Eseln und Schafen, verbrannte sie in Feuer und türmte einen Steinhaufen über ihr Gebein, den Gott im Blute zu versöhnen. Da wandte der Gott seinen Zorn von Israel und gab den König von Ai in ihre Hände und befahl Josua, mit den Leuten zu tun, wie er mit Jericho getan hatte. — Keiner blieb über, nicht Mann und nicht Weib, Josua brannte die Stadt aus und ließ den König an einen Baum hängen bis an den Abend, dann warf er ihn unter das Tor der Stadt. Und er machte einen Altar auf dem Berg Ebal und opferte dem Gott, der dort heimisch war, Brandopfer und Dankopfer. Und er ließ das Gesetz der Wüste, das Mose verkündet hatte, ausrufen, wie es geschrieben steht.

Die Amoriter zogen heran, aber Jahve schreckte sie mit einem großen Hagel, daß ihrer mehr starben als unter dem Schwert Israels. Josua folgte ihnen mit dem Heer und er vollbrachte seine gewaltigste Tat: er redete mit dem Baal des Tages und hieß ihn stille stehen zu Gibeon, auf daß er sein Licht liehe zur Verfolgung der Feinde; und den Baal der Nacht zwang er zu eilen; so daß beide Gestirne inmitten des Himmels unbewegt standen. Und war kein Tag diesem gleich, weder zuvor noch darnach, da Himmelsgötter der Stimme eines Menschen gehorchten. Alle Völker wurden getötet und fünf ihrer Könige gefangen. Der grimme Josua sprach zu den Obersten des Kriegsvolkes: „Kommt her und tretet diesen Königen mit Füßen auf ihre

Hälfe!" Es geschah und Josua schlug sie und tötete sie und hängte sie an fünf Bäume. (Diese fünf Könige und Sonne und Mond, deren aller Josua Herr wurde, werden auch die sieben Gestirngötter sein). Gleicherweise tat er mit vielen Völkern und vielen Städten und vielen Königen, nichts blieb übrig, das Odem hatte, wie sein Gott es ihm geboten. Also nahm Josua alles Land und teilte es durchs Los unter die Kinder Israels.

Ein gewaltiger Kriegsheld war Josua, hart und ohne Erbarmen und baute allein aufs Schwert. Das Volk gab ihm ein Erbteil, dort saß er friedlich mit den Seinigen. Als er das Ende nah fühlte, rief er sie noch einmal zusammen und sprach zu ihnen, wie alles Gute wahr geworden, was ihr Gott verheißen hatte von der Zeit der frühen Väter her. „Ein Land hat er euch gegeben, das ihr nicht beackert habt, und Städte, die ihr nicht gebaut habt, daß ihr darin wohnet und esset, und Weinberge und Ölbäume, die ihr nicht eingepflanzt habt! So dienet diesem Gott und lasset die anderen Götter fahren!" — Der Kriegsheld war alt geworden und redete in Versöhnlichkeit: „Gefällt es euch aber nicht, diesem Gott zu dienen, so erwählet euch andere Götter, denen ihr dienen wollt! Aber ich und mein Haus wollen dem Gott Jahve dienen." — Da antwortete ihm das Volk: „Jahve hat uns geholfen, er hat alle Völker Kanaans getötet und uns ihr Land gegeben, so wollen wir ihm denn dienen." — „Wenn ihr ihn aber verlasset, euch mit anderen Völkern vermischet und ihre Töchter zu Weibern nehmet, so wird er euch töten, nachdem er euch Gutes getan!" — Da schwor ihm das Volk zu, daß es dem Gott Jahve immerdar treu sein wollte und die anderen Götter von sich abtun. Und Josua nahm einen großen Stein und richtete ihn auf unter den Eichen beim Heiligtum als ein Zeugnis zwischen ihm und ihnen, daß sie seinen Gott nicht verleugnen wollten. Und starb in seinem hundertundzehnten Jahr und wurde begraben zu Timnath-Sera.

Trotz allen Redaktionen und theologischen Bearbeitungen, in denen wir das Buch Josua besitzen, klingt Urwelt-Reckentum

überall durch. Jahve, der Josua leitet, weil es die Priester des zweiten Tempels so wollen, ist doch nur der Widerhall der Kriegstaten, die Josua vollbracht hat — der Widerhall, der der Tat vorangeht, indem er sie befiehlt. Da ist noch das echte, wilde, blutige Nomadentum, das ins Kulturland bricht, und gewalttätig wie das Volk ist der Gott, den es sich aus der Wüste mitgebracht hat. Wahrscheinlich ist der Gott ein Steinfetisch gewesen, der in der Bundeslade befördert wurde (die Lade ist eine Nachbildung entsprechender ägyptischer Gottesbehälter). Wenn Mose, der sagenhafte erste Priester, in die Stiftshütte ging, redete der Gott mit ihm, der nachts auf der Lade Platz genommen hatte, „von den Deckeln der Lade zwischen den beiden Cherubim" (das sind die geflügelten, aus Babylon stammenden Dämonen); wenn der Marsch in der Wüste weiter ging, wurde Jahve aufgefordert, sich zu erheben, weil man die Lade fortnahm, und bei der Rast lud man ihn ein, sich wieder zu setzen. Er zeigte an, wo genächtigt werden sollte.

2.

Einige Forscher glauben, daß der Kult des semitischen Gottes Jahve schon vor Mose und der Einwanderung der Hebräer im Jordanland heimisch gewesen ist; nach anderen, neueren, haben, übereinstimmend mit der Tradition, die nomadischen Israeliten, als sie um das Jahr 1400 von Osten her über den Jordan nach Palästina kamen, die Verehrung dieses Gottes mitgebracht, dessen ursprünglicher Sitz ein Vulkan des Landes Midian war. „Er ist ein unheimlicher Feuergott, sehr geneigt zu wilden Ausbrüchen seines Grimmes, bei denen er vernichtet, was ihm in den Weg kommt, leicht gereizt, ein ‚eifersüchtiger Gott', der andere Götter gleichen Ranges neben sich nicht duldet. Das Tageslicht scheut er, aber bei Nacht geht er um, im Feuerschein, als rauchender Ofen und Feuerfackel und wehe dem, der ihm

begegnet — es sei denn, daß er einem Liebling seine Gnade zuwendet oder daß ein gewaltiger Heros ihn niederringt wie Jakob, oder daß er durch einen Zauber bezwungen wird wie von Zippora, als er den Mose würgen will, durch den Zauber der abgeschnittenen Vorhaut ihres Sohnes, die sie dem Gott an die Beine wirft. Bei dem alten Fest der Wüstenstämme, dem Passahfest im Frühjahr, bei dem die jungen Lämmer geschlachtet und des Nachts verzehrt werden, schützten die Israeliten sich gegen den Grimm ihrer Gottheit, indem sie die Pfosten ihrer Türen mit Blut bestrichen; dadurch wird der Blutdurst Jahves gesättigt." (Eduard Meyer.) Wenn Jahve ergrimmt, fährt er mit Feuer über das Volk und verbrennt viele Menschen, seinem Günstling Mose aber zeigt er sich „in seiner wahren Gestalt".

In Exodus 19 wird die Erscheinung Jahves auf dem Berg, wo er zu Hause ist, gleich dem Ausbruch eines Vulkans geschildert. „Der Berg Sinai stand ganz in Rauch, weil Jahve auf ihn im Feuer herabgefahren war, sein Rauch stieg auf wie der Rauch des Ofens, und der ganze Berg erbebte sehr." Diese Wohnstätte Jahves ist nicht auf dem Berg Sinai zu suchen, der auf der bekannten Halbinsel steht, sondern in dem vulkanreichen Westarabien. Im 4. Kapitel des Deuteronomium heißt es ähnlich: „Der Berg brannte bis mitten in den Himmel und es wurde Finsternis, Wolken und Dunkel. Und Jahve redete mit euch mitten aus dem Feuer."

Noch andere Erinnerungen an den nächtigen Feuergott lassen sich finden. Jahve wohnt im brennenden Dornbusch, beim Auszug aus Ägypten wandelt er nachts als eine Flammensäule vor dem Volk, bei Tag als Wolke, und die Ägypter schreckt er aus seiner Flamme, daß sie sich zur Flucht wenden. Er ringt die Nacht lang mit Jakob, aber die Morgenluft treibt ihn zurück in seine Finsternis. „Laß mich, denn das Morgenrot ist nahe!"

Jahve lebt stets in Angst, daß sein Volk von ihm abfallen könnte, und er bedroht sie, wenn sie murren. „So will ich sie mit Pestilenz schlagen und vertilgen!" ruft der zornige Gott, aber

Mose, sein Vertrauter, legt ihm ausführlich dar, daß eine solche Gewalttat nur zum Vorteil der anderen Götter wäre, weil die Völker sagen müßten: Jahve vermochte sein Volk nicht in das Land zu führen, das er ihm verheißen hat, darum hat er sie geschlachtet in der Wüste. — Jahve, der offenbar der Eitelkeit nicht unzugänglich ist, sieht das ein und tut ihnen nichts, aber er kann seinen Rachedurst doch nicht bezwingen und läßt den Mose wissen, daß kein Mann das verheißene Land sehen wird von denen, die ihn geschmäht haben, ihre Leiber sollen in der Wüste verdorren.

Die ältesten Stammessagen sind uns nur noch in mehrfachen Überarbeitungen erhalten, die eine ganz bestimmte Tendenz verfolgen und die erbarmungslos alles ausgemerzt haben, was dem späteren jüdischen (nicht mehr israelitischen) Monotheismus mißfiel. Aber so schlau sind jene gottesfürchtigen Leviten doch nicht gewesen, daß sie alle polytheistischen Spuren hätten austilgen können, hielt doch Ehrfurcht vor der Tradition immer wieder den Rotstift im Bann. So kommt es, daß man aus jener „Offenbarung Gottes", die sich im Alten Testament verkündet, eine ganz stattliche Anzahl von Göttern herauslösen kann — was aber nicht abfällig gesagt ist, vielmehr um auch in diesem Bereich echte alte Kulte festzustellen, ehe sie im späteren Judentum erstickt und getötet worden sind, damit der naturfremde Gott von Anfang da gewesen sei und sogar ad majorem gloriam die Welt gemacht habe.

Wie bekannt, unterscheidet man zwei vollständige Umarbeitungen des alten Traditionsstoffes: die des „Jahvisten", eines Judäers um 900 v. Chr., der im friedlichen Nomadenleben der Erzväter sein Ideal findet und es späteren Zeiten vorhält; und die spätere Redaktion des „Elohisten", eines um 750 lebenden Israeliten, der nicht den Gott Jahve kennt, sondern die Göttervielheit ha' Elohim. Er ist nicht mehr naiv wie der gottgläubige konservative Jahvist, er ist ein gebildeter Theologe, der das alte Gut tendenziös bearbeitet, und den nationalen Gott zum Welten-

gott machen will. Über die Bildung „Elohim" sagt Eduard Meyer, der erste Kenner des orientalischen Altertums: „Daß es in Israel zahllose El's gegeben hat, das heißt namenlose Lokal-Numina, die meistens in den „Gottesbäumen" saßen und nur sekundär alle für Erscheinungsformen des Jahve erklärt worden sind, ist notorisch. Sie alle werden durch den Plural als eine Einheit zusammengefaßt, und diese wird dann allmählich zu einem singularischen Begriff." (Übrigens ist die Form El — Elohim vom arabischen Allah her bekannt.) Gleich in der Schöpfungsgeschichte sagen die Götter (die seit jeher in griechischer, lateinischer und deutscher Übersetzung falsch mit „Gott" wiedergegeben worden sind): „Adam ist geworden wie unser einer und weiß nun, was gut und böse ist." Das heißt ganz klar: Er ist geworden wie die übrigen Götter. Und im 6. Kapitel ist der Rest eines polytheistischen Mythos stehengeblieben, der ursprünglich hebräisch gewesen sein mochte, da er nirgends sonst vorkommt: „Da die Söhne der Götter die Töchter der Menschen beschliefen und ihnen Kinder zeugten, wurden daraus Gewaltige in der Welt." Hier bricht die Erzählung ab, die so stark einsetzt — der Redaktor erwacht aus seinem Schlummer.

Wie verträgt es sich aber, daß der Gott einmal in der heiligen Lade seinen Aufenthalt gehabt haben soll, dann aber als vulkanischer Dämon gedeutet wird? Sehr einfach, es sind eben verschiedene Götter (und nicht die einzigen), aus denen allen schließlich eine Einheit geschaffen worden ist. Der Lade wurde nach der Eroberung des Landes in Silo eine Kultstätte errichtet, und der Gott, der hier waltete, hieß Jahve Zebaoth, „Jahve der Heerscharen, der auf den Cherubim thront", das heißt ein Anführer dämonischer Heere, ein Kriegsgott, der das Land erobert hatte, nicht derselbe, der in Jerusalem verehrt wurde. Samuel ist ein Prophet dieses Gottes, und es heißt: „Jahve erscheint hinfort zu Silo". Die Israeliten wurden von den Philistern geschlagen, worauf sie beschlossen, die Lade des „Herrn von Silo" herbeizuschaffen, damit sie ihnen beistände wie zur Zeit Josuas.

Als die Philister erfuhren, daß sich dieses Unheimliche im Heer der Feinde befand, fürchteten sie sich und sprachen: „Ihr Gott ist ins Lager gekommen! Wer wird uns retten aus der Hand dieser mächtigen Götter? Das sind die Götter, die Ägypten besiegt haben." — Aber diesesmal half die Lade nicht, Israel wurde geschlagen, die Philister bemächtigten sich der Lade und stellten sie im Tempel Dagons auf. Bei Nacht rangen die beiden Götter, Jahve warf Dagon von seinem Platz herab. (Man hat freilich nur die Überlieferung von der einen Seite, wie die Philister die Sache dargestellt haben, wissen wir nicht.) Weil die Lade unter den Philistern allerlei Unheil anrichtete, sandten sie dieselbe zurück und versöhnten sie mit Geschenken. Aber der Dämon in der Lade schlug auch die Leute des eigenen Volkes, ohne daß der Grund angegeben würde. — Selbst noch bei dem späten Propheten Jeremia spricht Jahve davon, daß er früher in Silo gewohnt hat.

Zu Jakob redet in Beth El eine Gottheit, er richtet ihr eine Steinsäule auf und verspricht, ihr zu dienen, wenn sie ihn nähren und kleiden wollte. Auf dem Heimweg von der Freite trifft er Heere von Göttern oder Dämonen, und bei einer Furt wird er von Jahve überfallen, der ihn töten will (vielleicht weil sich Jakob dem Gotte von Beth El gelobt hat). Aber Jakob, der an dieser Stelle selbst ein göttlicher Held oder ein Gott ist, ringt mit Jahve bis zum Morgenrot, und das vermag der mächtige Dämon nicht zu ertragen; er bittet Jakob, daß er von ihm lasse. Allein der fordert ein Zauberwort, den Namen des Gottes, und weil er diesen nicht erlangen kann, seinen Segen. Später werden die Hausgötter, die Theraphim, vergraben, und Jakob erbaut dem Gotte von Beth El neuerdings einen Opferaltar, einen anderen dem Gott Israels.

Jahve ist auch ein Stiergott gewesen, und die monotheistischen Propheten nennen seine Kultstatuen höhnisch „Kälber", aber sie denken ihn gelegentlich selbst noch als Stier — „Der Herr wird aus Zion brüllen." Im Sinne des Ahnenkults ist

dieser Stier Jahve hin und wieder als Stammvater des Volkes oder seiner Heroen angesehen worden. „Israel ist mein erstgeborener Sohn." Wiederholt wird Jahve „der Stier Jakobs" genannt, und im Segen Moses heißt es, daß Jakob „der Erstgeborene des Stieres ist, seine Hörner sind wie des wilden Stieres Hörner, mit ihnen wird er die Völker niederstoßen bis ans Ende der Erde". Noch in später jüdischer Zeit wurde auf dem Ephod, dem Brustschild des Hohepriesters, wahrscheinlich das Bildnis Jahves in Form eines Stieres gebildet.

Aus dem vielen Polytheistischen, das ungeachtet alles Eifers stehengeblieben ist, mag man die Menge des ehemals Vorhandenen abschätzen.

Im ältesten Stück der hebräischen Poesie, im Lied der Debora, wohnt Jahve noch nicht in Israel, sondern auf dem Sinai, von dorther kommt er seinem Volk zu Hilfe. Im neu eroberten Land aber leben, wie dies immer, bis in die Zeiten des Hellenismus selbstverständlich gewesen ist, die eingeborenen Götter, Baal vor allem, ein Gott der Fluren und Wälder, später der Acker, und Astarte, die allen Semiten gemeinsam sind. Mit ihnen, den Göttern der Ackerbauer, muß Jahve, der Wüsten- und Feuergott der Nomaden, in Wettbewerb treten.

Ein beständiger Kampf wütet nicht nur zwischen dem hebräischen Stammesgott und den Göttern der anderen Völker, die auf Höhen und unter Bäumen verehrt wurden, sondern auch zwischen den lokalen Gottheiten, die alle den Namen des Nationalgottes Jahve führen: der Gott vom Sinai, der von Kadesch, der von Silo, der von Beth El, der von Jerusalem, der vom Steinkreis Gilgal, der unter der heiligen Terebinthe von Sichem haust. Dieser uralte heilige Baum ist aus vorisraelitischer Zeit als Kultstätte übernommen worden, unter ihm hat Josua das Gesetz verkündet, unter ihm ist Abimelech zum König von Juda gesalbt worden. Schließlich haben die Priester des zweiten Tempels und die Propheten alle Jahves ausgerottet bis auf den von Jerusalem. „Die Loslösung des Nor-

dens (nämlich des Reiches Israel von Juda) äußert sich auch in religiöser Absage. Jerobeam erhob Beth El und Dan zu Reichstempeln, wo Jahve ganz als kanaanitischer Baal aufgefaßt und verehrt wurde."

3.

Der berühmte Monotheismus der Israeliten hat niemals bestanden, ist erst von den Priestern des späten Judentums geschaffen worden. Die israelitische Religion ist im zweiten Jahrtausend v. Chr. Kult eines Feuerdämons, im ersten Jahrtausend die Religion eines ackerbautreibenden Volkes mit einem Hauptgott und untergeordneten lokalen Gottheiten, mit heiligen Stätten auf Bergen, mit heiligen Steinen (Masseba), Holzsäulen oder Hermen (Aschera), mit Menschen- und Tieropfern, wie sie unter allen Westsemiten Brauch gewesen sind. Allgemein verbreitet sind die Götterbilder, Jesaja gibt eine genaue Beschreibung wie man sie anfertigt. Der Meister „macht das Bild wie einen Mann, wie einen schönen Menschen, der im Haus wohne". Also selbst der fanatische Verkünder seines unsichtbaren Gottes hebt hervor, daß die Götterbildnisse „schön" sind. Ezechiel schildert in seiner Vision die Abgötterei in Jerusalem: den Götterbildern wird im Tempel Jahves Weihrauch gestreut — „Der Herr sieht uns nicht, der Herr hat das Land verlassen." Das Frühlingsfest, das ganz Kleinasien begeht, das uralte babylonische Thammuzfest (S. 53) wird in Jerusalem gefeiert, der Gott (Adonis — Adonai) wird von den Frauen beweint. Die Sonne wird angebetet, und auf Mondkult deutet das Fest des Neumonds, das bis in die spätesten Zeiten besteht. —Jephtha sagt: „Du sollst nehmen, was dir dein Gott Kamos gegeben hat, und wir wollen nehmen, was unser Gott Jahve gegeben hat." — Im Buch der Richter wird ferner erzählt, wie Micha sein Götterbild im Haus hat und dazu einen eigenen

Priester; man nimmt ihm dieses Bild und verehrt es als ein mächtiges Heiligtum in Dan. — Gideon schafft den Baal ab, weiht aber seinem Gott ein goldenes Bild, zu dem alles Volk betet. — Zur Königszeit läßt sich das Volk trotz prophetischen Mahnungen nicht abhalten, der Königin des Himmels zu opfern, „wie wir und unsere Väter, unsere Könige und Fürsten getan haben in den Städten Judas und auf den Gassen zu Jerusalem."

Nicht lange nachdem David die Verehrung des Stammesgottes nach Jerusalem gelegt hatte, betete sein Sohn Salomon zu anderen Göttern und errichtete ihnen Kultstätten. Jahve, der ihn darum verflucht, zweifelt aber selbst nicht im geringsten, daß auch die anderen (Astarte die Göttin der Sidonier, Kamos der Gott der Moabiter, Milkom der Gott der Amoriter) legitime Götter sind, und gerade darum geht ihm der Abfall seines Dieners nahe; dagegen scheint Moloch, zu dem Salomon gleichfalls betet, von Jahve nicht anerkannt zu werden, denn er übergeht ihn in diesem Zusammenhang. Schon unter Salomons Sohn Rehabeam zerfällt der Staat in zwei Teile, das kleinere Juda mit Jerusalem und das größere Nordreich Israel, wo Jerobeam der erste König wird. Dieser schafft sogleich den Kult Jahves ab, richtet Stiergötter auf und spricht zum Volk: „Siehe, das sind deine Götter, Israel, die dich aus Ägypten geführt haben!" — Ebenso erbauten die Judäer, die den Tempel in Jerusalem besaßen, den Naturgöttern Kultstätten auf Höhen und in Hainen „und sie taten alle die Greuel der Heiden". König Manasse weiht Jahves Altar „dem ganzen Heer des Himmels", setzt einen Waldgott in den Tempel zu Jerusalem und opfert seinen eigenen Sohn dem Moloch im Feuer. Dasselbe tat König Ahas. — Auch der Baumkult war in den Dienst Jahves eingedrungen, Palmen-, Myrten- und Weidenzweige wurden zum Gottesdienst, Zedern besonders zu Reinigungsopfern verwendet.

Der Psalmist weiß von einem Götterhimmel: „Jahve steht in der Gemeinde Jahves und ist Richter unter den Göttern ... Ich habe wohl gesagt, ihr seid Götter und Kinder Jahves, aber

ihr werdet sterben wie Menschen." — Auch die bocksfüßigen Walddämonen fehlen im israelitischen Pantheon nicht, der Lobgesang Moses sagt: „Sie haben den Feldteufeln geopfert und nicht ihrem Gott." Noch der strenge Monotheist Jesaja spricht prophezeiend von einem öden Ort: „Da treffen sich die Marder und die Geier, ein Feldteufel ruft dem anderen zu, dort rastet das Nachtgespenst." — Diese Stelle beweist, daß selbst die eigentlichen Begründer des gedanklichen Monotheismus, die Propheten, vielleicht an der Wirklichkeit der fremden Nationalgötter gezweifelt haben — auch das ist höchst ungewiß —, aber sicherlich nicht an der Existenz der niedrigen Dämonen und der Gespenster.

Neben dem Jahve, den Elohim, den Baalen, den Astarten, den Theraphim, den Cherubim und den anderen lokalen Gottheiten hat im alten Israel von Mose an ein Schlangenkult bestanden. Die Gestalt des Mose macht dem unbefangenen Leser doch einen recht historischen und gar nicht legendären oder gar konstruierten Eindruck. (Ersteres, das Legendenhafte, nehmen viele Historiker an, auch Wellhausen, letzteres behauptet Jensen in seinem „Gilgamesch", für ihn ist allerdings nicht nur Mose, sondern auch Jesus ein der Gilgamesch-Dichtung nachempfundenes Schemen.) In Mose sind vor allem die typischen Elemente des Zauberpriesters, die überall wiederkehren. Mit seinem Schlangenstab heilt er Kranke, schlägt Wasser aus dem Felsen, macht bitteres Wasser trinkbar. Einmal sendet Jahve Schlangen gegen das Volk, da richtet Mose eine eherne Schlange auf als Zauber gegen die Giftschlangen. Das ist ein typischer Ähnlichkeitszauber, wie wir ihn aus dem ersten Teil kennen; wer den Gegendämon ansieht, bleibt am Leben. Bei einer anderen Gelegenheit verwandelt Mose seinen Zauberstab in eine Schlange. Mit Jahve, der dies nach der automatischen Gewohnheit der Redaktoren befohlen hat, steht das alles in gar keinem Zusammenhang, der eherne Schlangendämon ist sogar gegen ihn aufgerichtet (denn Jahve hat die Giftschlangen gesandt) und ist stärker als er. Diese eherne Schlange Namens Nechustan ist im

Tempel zu Jerusalem angebetet worden als ein wundertätiger Fetisch, man hat ihn mit Opfern und Räucherwerk verehrt; um das Jahr 720 ist er von König Hiskia zerbrochen worden. Undenkbar, daß diese Schlange wirklich seit der Zeit der Wüstenwanderung aufbewahrt wurde, offenkundig sind noch später Schlangengötter angefertigt worden. — In ganz dunklen Zeiten ist die Stammutter Lea eine Schlangengottheit gewesen (ihre Schwester Rachel ein Mutterschaf — dies wird aus sprachlichen Gründen geschlossen); beides offenbar Tierahnen, und so ist (nach Nöldeke) auch Ewa (Chawwa), die mit der Schlange in Verbindung steht, eine Schlangengöttin gewesen. (Dieser vergessene Totemglaube verträgt sich aufs beste mit dem auch nicht mehr verstandenen Verbot, kriechende Tiere zu essen.) Der Name des Priesterstammes Levi geht auf dieselbe Wurzel wie Lea zurück, es sind ebenfalls Zauberer und Schlangenbeschwörer wie Mose. — Selbst noch in der späten Vision des Jesaja stehen geflügelte Seraphim vor dem Thron Jahves, Schlangendämonen, die seine Leibwächter sind.

Nicht nur Überreste von Mythischem haben sich im Alten Testament durch alle Bearbeitungen hindurch erhalten, sondern der völlig ausgeführte Mythos eines Sonnengottes steht da, der durchaus naturhaft und heidnisch ist und mit der Absicht des Buches nicht das Geringste zu tun hat. Der mythische Trieb des Volkes ist freilich durch die Feindschaft des Wüstengottes gegen alle Ackerbaukulte immer wieder unterdrückt worden.

Simson ist stärker gewesen als alle Theologen, er stapft noch heute durchs Buch der Richter als Bergriese und lustiger Raufbold, wie ihn junge Völker lieben. Daß er ursprünglich ein Sonnengott gewesen ist, der vermutlich aus vorisraelitischer kanaanäischer Zeit stammt, beweist sein Name, identisch mit dem babylonischen Sonnengott Schamasch, und er ist Löwentöter wie der Sonnengott Herakles und analog dem stiertötenden Sonnengott Mithra.

Ein Gott gesellt sich dem Weib des Manoah und verheißt ihr, daß sie einen Helden gebären wird, einen Halbgott, der nach

der Götter Weise nicht Wein trinken sollte noch unreine Speise essen, auf daß er gewaltig werde und sein Volk befreie von allen Feinden. (Solche Verkündigungen sind ein verbreiteter Mythenzug.) Das Weib erzählt dem Manoah, was ihr begegnet ist, und Manoah ladet den Fremden ein, daß er mit ihnen esse. „Ich esse deine Speise nicht!" wird ihm als Antwort. — „Wie heißest du?" fragt Manoah. — „Forsche nicht nach meinem Namen, der doch wunderbar ist!" — Da nimmt Manoah ein Böcklein, es dem Gotte zu opfern, und der steigt auf in der Lohe des Altars. Bald danach gebiert die Frau einen Sohn, der wird Simson genannt — zweifellos als der Sohn jenes Gottes (was aber in der uns vorliegenden Bearbeitung unterdrückt ist).

Simson traf einen jungen Löwen im Feld und zerriß ihn wie einer ein Böcklein zerreißt. Er ging hinab zu den Philistern, sah ein Weib, das ihm wohlgefiel, und machte Hochzeit mit ihr. Sie aber umgarnte ihn mit süßen Reden und lockte ihm Weisheit ab für die Kinder ihres Volkes, daß sie seiner spotteten. Simson trat unter sie und schlug dreißig Männer tot, sein Weib jedoch wurde einem anderen gegeben. Da machte er den Philistern einen rechten Possen: er fing dreihundert Füchse, umwickelte ihre Schwänze mit Werg und Stroh, band je zwei zusammen und jagte sie angezündet ins Korn. So verdarb er ihnen Ölbäume, Brotfrucht und Weinernte. Die Philister zogen gegen ihn zu Feld, er aber schlug sie; ein Riese war er und wohnte in einer Steinkluft. Da bedrängten sie Juda und wollten nicht ablassen, ehe ihnen nicht Simson übergeben würde. Die Judäer rüsteten dreitausend Männer, Simson zu fangen. — Als er sie kommen sah, ließ er sie schwören, daß sie ihn nicht töten wollten, und gab sich in ihre Hände, daß sie ihn mit Stricken bänden. Die Philister frohlockten schon, da sie ihren Feind gefesselt sahen, er aber zerriß die Stricke wie Faden und morschen Zunder, fand einen faulichten Eselskinnbacken und schlug damit tausend Männer tot. Hernach wurde er Richter in Israel.

Doch er war ein Naturgott und konnte nicht unter Menschen Ruhe finden. Er ging zu seinen Feinden hinab in die Stadt Gaza, fand eine Hure und blieb bei ihr die Nacht. Die Männer umstellten das Haus, ihn zu töten, er aber ging um Mitternacht aus, hob die Tore der Stadt aus ihren Angeln und trug sie bis zur Höhe des Berges vor Hebron. Wiederum fand er ein Weib, das hieß Delila. Die Philister hofften, ihn durch sie zu verderben, und verhießen ihr viel Silber, wenn sie ihnen Simson in die Hände brächte. Delila umschmeichelte ihn, daß er ihr verriete, worin seine große Kraft bestände. Dreimal täuschte er sie mit falschen Reden, aber sie ließ nicht ab, bis er ihr sein Geheimnis übergab. Da schnitt sie ihm die sieben Locken seines Hauptes ab, während er in ihrem Schoß entschlummert war, alle seine Kraft war dahin, die Philister konnten ihn fangen und binden. Sie stachen ihm die Augen aus und zwangen ihn zum Sklavendienst. Als sie wenig später ein Freudenfest ihrem Gott Dagon begingen, holten sie Simson herbei, seiner zu spotten. Aber ihm war in der Zeit das Haar neu gewachsen und alle Kraft wiedergekehrt, er zerbrach die Säulen des Hauses und wurde unter den stürzenden Balken begraben inmitten seiner Feinde.

Das ist die echte Geschichte des frühen, starken, tumben Helden. Der Zauber, der in seinen sieben Locken sitzt, ist echtes Mythengut. Einiges erinnert an Herakles, der auch ein phönizischer Sonnengott gewesen ist, nicht zuletzt die Hörigkeit, in der beide von Frauen gehalten werden. Im Buch des Gottes Jahve ist Simson ein Fremdling, aber er gilt uns als Beweis, daß auch unter dem Volk der naturfremden Religion der Mythos einmal lebendig gewesen ist.

4.

Obgleich der Gott Jahve ein nationaler Gott ist wie alle Götter, hat er doch, anders als die Götter der Babylonier, der Ägypter, der Griechen und der übrigen großen Völker des

Altertums die Neigung, sich über sie alle zu erheben. Woher stammt diese gelegentlich hervorbrechende Tendenz zum absoluten Monotheismus? — Es ist nicht zu beweisen, aber glaubhaft, daß der Monotheismus, den Mose gründen wollte, auf die Reform des ägyptischen Königs Amenophis IV. zurückgeht. Wie man weiß, hat dieser König um 1400 die Kulte der vielen Götter abgeschafft, später sogar gewaltsam unterdrückt, und an deren Stelle die Verehrung eines einzigen Gottes durchsetzen wollen, der den Menschen unter dem Bild der Sonne erscheint („Aton". — S. S. 75). Der solare, man darf sagen, der anschaulich-mythische Monotheismus ist nur die Vollendung der Gedanken, die der ägyptischen Religion schon immer zugrunde gelegen haben, die im Totenbuch ausgesprochen sind, wo Osiris, die Sonne, einziger Gott der Lebenden und der Toten ist. Amenophis IV. wollte diesen Gedanken aus allem Rankenwerk und allem priesterlichen Ritual herauslösen und als die große Wahrheit verkünden.

Die Vertreibung der semitischen Randvölker aus Ägypten ist bald nach 1400 erfolgt, und wahrscheinlich hat während der nächsten fünfzig Jahre die Auswanderung der Israeliten, wie sie im Buch Exodus beschrieben wird, wirklich stattgefunden. Vielleicht ist Mose ein ägyptischer Sonnenpriester aus der Stadt Heliopolis gewesen, vielleicht nach der hebräischen Tradition ein Israelit, der am Hof des Königs erzogen worden; höchstwahrscheinlich hat er den Monotheismus des Amenophis gekannt und in sich aufgenommen. Das Wichtige ist nun, welche Form der mythische Monotheismus im semitischen Geist empfangen hat. Die auf Mose zurückgeführte Religionsverkündigung am Berg Sinai ist ebenso wie jene ägyptische Lehre Monotheismus, aber nicht anschaulicher, sondern gedanklicher Monotheismus ohne Bild und Symbol. Zwar hat Mose (wie im Vorangehenden klar geworden) den Gedanken eines wirklich abstrakten, nur im Bereich des Denkens lebenden Gottes noch nicht gefaßt — dies haben erst die Propheten und die Priester des

zweiten Tempels vermocht —; aber er hat doch schon unzweideutig die Lehre vertreten, daß sein Volk einem einzigen Gott untertan ist.

Für jede der beiden Möglichkeiten von Moses Herkunft läßt sich ein Argument vorbringen: nach der naheliegenden Deutung der hebräischen Sage von seiner Geburt (die nicht einen Fremden und Feind als ihren Heros feiern konnte) ist er ein Ägypter gewesen, sogar ein Königssohn — vielleicht ein Neffe oder Enkel des Königs Amenophis IV. Die tropische Wüstenwanderung mußte in ihm die Überzeugung reifen, daß die Sonne, die die Menschen zu Tode martert, kein Gott sein kann — daß der eine Gott, der ihn gelehrt worden war, vielmehr nur bei Nacht wirksam ist, wo Erleichterung eintritt. Ist er ein Israelit gewesen, so hat in ihm der angeborene unanschauliche und bilderfeindliche Sinn seines Volkes den ägyptischen Monotheismus übernommen, ihn aber ins Abstrakte und Moralistische gewendet und den Schluß gezeitigt: der Gott der Ägypter ist die Sonne, der Gott meines Volkes offenbart sich zwar auch in feurigen Erscheinungen (wie früher ausgeführt), aber sein eigentliches Wesen ist die Gesetzgebung. — Ganz unwahrscheinlich, daß dieser Mann nicht gelebt haben sollte, daß er eine spätere Erfindung sei.

Zusammenfassend können wir also sagen: Der Monotheismus, der in der veränderten Gestalt des Christentums noch heute die europäische Rasse beherrscht — auch wo sie sich religionsfeindlich dünkt —, stammt aus dem alten Ägypten oder noch genauer: er ist von König Amenophis IV. begründet worden, hat aber im Geist des Hebräertums seine wüstenhafte, körperlose und abstrakte Form empfangen. (Späterhin, vor allem in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts, ist der Monotheismus immer mehr zur reinen Geistigkeit ausgeleert oder, wenn man lieber will, geläutert worden. Wäre die Religion Europas ohne den Umweg über die Wüste unmittelbar aus der mythischen Wurzel des Sonnenkults entsprungen, so

hätte das Christentum die Naturreligionen der europäischen Völker nicht ausrotten müssen; es stünde heut anders um die Welt des Geistes. Freilich kann sich das niemand vorstellen.)

Wir haben gesehen, daß der Monotheismus, den Mose erträumt hat, niemals Wirklichkeit gewesen ist, daß neben Jahve immer auch viele andere Götter und Dämonen verehrt worden sind. Schon seit dem 9. Jahrhundert stand hier und da ein Mann auf, der sich als Prophet Jahves fühlte und dagegen eiferte, daß außer dem nationalen Gott auch Götter anderer Völker verehrt würden. Diese Männer wollten, daß Israel im Leben und im Kultus von den Völkern geschieden sei, sie waren Vertreter des Konservativismus und der Nationalitätsidee und wie alle Nationalisten von Haß gegen das Fremde erfüllt. Aus der Idee der Nationalität heraus forderten sie die Abschaffung der Göttervielheit und den ausschließlichen Dienst des Stammesgottes Jahve, dessen Tradition in die Zeiten der Wüstenwanderung reichte und jedem Naturkult feindlich war. „Der Herr wird Israel schlagen, darum, daß es sich Haine gemacht hat, den Herrn zu erzürnen." Jesaja: „Seid ihr nicht Kinder der Sünde, die ihr zu den Göttern unter die Bäume laufet und schlachtet die Kinder an den Bächen!" — Jeremia: „Erkenne deine Missetat, daß du gegen Gott gesündigt hast und zu den fremden Göttern unter die grünen Bäume gegangen bist!" — Hosea wirft den Männern vor, daß sie ihren Stab um Offenbarung (Orakel) fragen anstatt des Herrn, und klagt: „Auf den Höhen opfern sie und auf den Hügeln räuchern sie, unter Eichen, Linden und Buchen, denn die haben feine Schatten."

Die altkirchliche Richtung erhob ihr Haupt mächtig unter den Königen Hiskia und Josia. Man erinnerte sich, daß Mose befohlen hatte, die Altäre der Kanaanäer zu stürzen, ihre Götter zu zerbrechen und ihre heiligen Haine auszuroden, daß schon einmal fromme Männer (Gideon zum Beispiel) die Bäume und Steinsäulen der Götzen zerstört hatte. Josia zertrümmerte die Altäre auf den Höhen, die Salomon gebaut hatte, brachte die Priester

der heidnischen Götter als Opfer dar und verbrannte ihr Gebein. Unter ihm wurde im Jahre 621 das Gesetz Jahves (das 5. Buch Mose) abgefaßt und feierlich eingeführt, nicht nur die Tempel der anderen Götter, auch die Kultstätten Jahves, die übers Land hin verstreut waren, wurden aufgehoben, damit nur ein Nationalgott in Jerusalem verehrt werde. Der Tempel zu Jerusalem war ja nicht wie die meisten anderen aus alten Legenden und Überlieferungen hervorgegangen, er war vielmehr eine politische Gründung Davids gewesen, zur Stärkung seiner Macht erschaffen. Dies ist der wichtigste Schritt auf dem Weg zur Vereinheitlichung und Naturentfremdung des Gottesglaubens, der nicht mehr an Naturstätten haften sollte. Später, in der Zeit des starren Jahvismus, wurde es schon als Götzendienst angesehen, wenn man einen Baum neben das Heiligtum pflanzte, im rabbinischen Judentum war es sogar verboten, im Schatten eines solchen verdächtigen Baumes zu sitzen, ja unter ihm hindurchzugehen, wenn es einen anderen Weg gab. Die mittelalterliche Verteufelung der Natur, die ja auf den gedanklichen Gott gründet, ist hier ganz und gar vorweggenommen.

Dem Jahve zu Ehren wurden jetzt noch viel ärgere Greuel begangen als für Moloch und Astarte. Alle siebzig Söhne, Brüder, Diener und Priester des heidnischen Königs Ahab werden hingeschlachtet, Jahve ist hiervon entzückt und spricht zu Jehu, der den Massenmord vollbracht hat: „Weil du willig gewesen bist zu tun, was mir gefällt, und hast dem Haus Ahab getan, was in meinem Herzen war, darum sollen deine Kinder auf dem Thron Israels sitzen." — Viel früher hatte der Richter Jephtha seine Tochter dem Nationalgott im Feuer geopfert als Dank für errungenen Sieg.

Nicht der Monotheismus war das Erste und das Bewegende in den Propheten, sondern das Volktum, nicht darum sollte allein Jahve angebetet werden, weil er der einzige wahre Gott sei, sondern weil er der Gott „seines" Volkes war, weil Volk, Königtum und Gott einen Bund geschlossen hatten gegen die

Feinde. Mit dem Willen zur Stammesreligion hing der Haß gegen naturgebundenen Kult und Mythos zusammen, der bildlose Dienst Jahves allein war der rechte. Die ersten israelitischen Propheten sind die ersten radikalen Vertreter der Nationalitätsidee auf Erden gewesen, und zugleich die ersten zielbewußten Feinde jedes Naturkults und jedes Mythos.

Zu diesem nationalen Momente kommt noch folgendes: weil dem Gott Jahve keinerlei Neigung zu mythischer Entfaltung innewohnt, aus einem Minus also nach der Auffassung, die uns leitet, gerade darum, weil dieser Gott von Anfang an etwas Phantasieloses, hingegen stark Willensmäßiges zeigt, konnte er von der Leidenschaft der Propheten und der Gesetzesmanie der Leviten zu einem bloßen Gedankending umgeschaffen werden, einer Verkörperung des Gesetzes und der inhaltlosen formalen Gerechtigkeit. Der Wüsten- und Feuergott wird ein Begriff. Vielleicht ist auch deshalb auf dem Boden des Judentums die neue Religion erwachsen, weil die unmittelbar im Mythos wurzelnden Religionen nicht mehr genug Lebenskraft besessen und schon allzusehr in uferlose metaphysische Spekulationen zerronnen waren, als daß sie etwas Neues, Starkes und Zukunftsgewisses hätten zeugen können. Die Ausläufer der mythischen Religionen sind auf den Stamm des späten Judentums gepfropft worden.

Im Jahr 586 wurde Jerusalem und der Tempel von den Chaldäern zerstört, ein großer Teil der Bevölkerung nach Babylon geführt. Die Verbindung mit dem Land Jahves und mit seinem Kult war abgeschnitten, man konnte nicht mehr seine Feste feiern, ihm nicht mehr Opfer darbringen, denn in Jerusalem war der Gott zu Hause, und nicht in der Fremde. „Er ist der Gott, der zu Jerusalem wohnt", heißt es am Beginn des nacherilischen Buches Esra. Durch die Ablösung vom Boden, durch das Zerreißen des Bandes zwischen Kultstätte und Volkstum ist an die Stelle der Nation eine Religionsgemeinde getreten, die von Priestern geleitet wurde, ist ein neuer Glaube

entstanden, der immer mehr vom Boden und vom geweihten Ort auf die Erben des Bodens, auf die einzelnen Juden überging. In der babylonischen Gefangenschaft ist der unvorstellbare und unmythische Gott geboren worden, damals wurde mit immer größerer Entschiedenheit alles unterstrichen, was das neue Judentum von den umgebenden Heiden sondern konnte (obgleich die Neigung hierzu schon viel früher vorhanden war). Die Gottheit redete nicht mehr aus Feuer und Rauch, waltete nicht mehr in Feld und Flur und bedurfte nicht einmal mehr des Tempels in Jerusalem (dagegen das Zitat oben aus dem späteren Esra!), sondern sie rückte in die heilige Erinnerung der Väterzeit hinein — und war so ganz der priesterlichen Spekulation überantwortet. Für jeden Menschen der alten Welt war es selbstverständlich, daß der Gott zu seinem Volk gehörte wie Sprache und Land, daß man fern von Jerusalem und seinem Tempel auch fern dem Gott war, der dort hauste. In der Judengemeinde Babylons ist zum erstenmal der Gedanke aufgetreten — wenn auch nicht endgültig festgehalten worden —, daß der Gott Jahve an keinen bestimmten Ort gebunden sei, daß er über die ganze Welt herrsche; daß die Götter der anderen Völker machtlos und nichtig seien vor dem einen, der allmählich zum Weltenherrn erhöht wurde — daß sie am Ende gar nicht existierten. Ein heimatloser, versklavter Volkssplitter rächte sich durch seinen Gott an den Göttern der Großen, der Bedrücker — und an ihnen selbst.

Wir können gewiß nicht mehr verstehen, wie paradox es ist, daß gerade der Gott eines unbedeutenden Volksstammes wahrhaftiger sein sollte als die Götter der großen Kulturvölker. Für die weisen Ägypter war die Welt der Tiere, der Menschen, der Götter eine Einheit, den genialen Griechen waren Menschen, Götter, Tiere und Bäume in ewig lebendiger Wandlung und Verwandlung begriffen; für Israel war das Tier, die Pflanze des Götzendienstes verdächtig, der Mensch nur soweit achtungswert, als er Knecht war jenes Gottes, eines Alptraums der

Wüste, den spekulative Theologen weitergebildet haben. Über die Religionen der Gestirne, der Wälder und des Meeres geht die Religion der Wüste als Siegerin in die Zeit.

Fünfzig Jahre nach der Zerstörung des Tempels erlaubte Kyros, der Eroberer Babylons, einer kleinen Kolonie, zurückzukehren und den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen. Im Jahr 515 wurde der neue Tempel geweiht, aber erst 458, hundertachtundzwanzig Jahre nach dem Aufhören der staatlichen Selbständigkeit, erwirkten die in Babylon zurückgebliebenen Juden von Artaxerxes I. eine Vollmacht für den Schriftgelehrten Esra, daß das von ihm verfaßte Gesetzbuch, der Priesterkodex (zweiter Teil des Exodus, das ganze Buch Levitikus, der erste Teil Numeri — nicht hauptsächlich sittliche Vorschriften, sondern die Beschreibung des Opferrituales und des Tempelzeremoniells) in Jerusalem eingeführt werde. An Stelle des hingeschwundenen alten nationalen Lebens ist so ein Kirchenstaat, eine Kultgemeinde gegründet worden, die fortan das Judentum zu repräsentieren hatte. Damals sind die fünf Bücher Mose aus alten Bruchstücken zusammengestellt und für Jahves Werk ausgegeben worden, das Volk beschwor (445) diese literarische Arbeit, die als das Gesetz des Nationalgottes gelehrt und weiter überliefert wurde. Unter der Drohung persischer Waffen — die jüdischen Rückwanderer hatten keine Exekutive — sind die Bewohner von Jerusalem und der Umgebung zum Dienst des Gottes, der noch immer Jahve hieß, gezwungen worden. Artaxerxes hat Esra das Recht erteilt, den am Vermögen und selbst am Leben zu strafen, der das Gesetz übertreten sollte, und Esra hat erreicht, daß Juden nicht mehr heidnische Frauen heiraten durften; die es schon früher getan hatten, mußten ihre Frauen verstoßen. Das Judentum als eine Religionsgemeinde, die von Priestern geleitet wird und sich durch Inzucht unvermischt hält, ist vom persischen Großkönig geschaffen worden.

Dem Jahve gehörte das Land, nicht dem Volk, „darum könnt ihr das Land nicht verkaufen ewiglich, denn es ist mein und ihr

seid Fremdlinge und Gäste vor mir," sagt der Priesterkodex, der zu jener Zeit entstanden ist. „Es ist eine Scheidung zwischen Natur und Gottesdienst, zwischen Weltlichem und Geistlichem eingetreten, die das Altertum nicht kannte, wo vielmehr der Kultus aus dem Leben emporblühte und es vergoldete." (Wellhausen.) Schon damals begann die Fremdheit der Erde gegenüber und das erdlose abstrakte Städtertum, das für das Judentum der Diaspora so charakteristisch ist, also nicht nur auf Rechnung der judenfeindlichen Maßregeln in Europa gesetzt werden darf. Die Feste, die zur Zeit des nationalen Lebens wie bei allen Völkern Naturfeste, Frühlings- und Erntefest gewesen sind, werden jetzt nach Befehlen des Gottes begangen, ihr Zusammenhang mit der Natur ist gelöst. Im nachexilischen Jerusalem ist der naturfremde Gott und die Religion als Gesetzesmoral geschaffen und vollendet, alles mythische Wesen prinzipiell vernichtet und verteufelt worden. Immer wieder sieht man in diesen Schriften — und in den Schriften der christlichen Theologen, die unter ihrem Einfluß stehen —, wie gegen das Gefühl des Menschen, den es nun einmal auf die Höhen zieht, der Gottheiten ahnt, die nicht in Häusern wohnen, wie gegen dieses natürliche Gefühl gestritten wird. Die Naturliebe und das mythische Bewußtsein der semitischen Völker sind niemals sehr stark gewesen, aber der gesunde Instinkt hat sich doch immer wieder gegen die Tyrannei eines jenseitigen Gottes aufgebäumt, immer wieder hat Israel nach dem Wort des fanatischen Propheten „fremden Göttern nachgehurt" — bis schließlich die Natur aus dem Herzen getilgt und nur die Furcht des Gesetzes und ihres Herrn geblieben ist. Die widersinnigste Behauptung der Geistesgeschichte ist zum Sieg gekommen: daß ein einziger Gott etwas Größeres und Wahreres sein müsse als viele Götter, daß ein unsichtbarer, gedachter Gott mehr sei als anschauliche Elementarwesen. Weil dieser Gott durchaus ein Gebild des Denkens ist, hat auch das Judentum keine Jenseitsmythologie ausgebildet, wie doch alle höheren Völker des Altertums,

und was man seine Mystik zu nennen pflegt, ist Kabbala, Spekulation, Zahlenspielerei, kurz abstraktes Wesen. Alle Gebote des Judengottes beziehen sich auf die Erde, seine Belohnungen sind Wohlbefinden auf Erden, seine Strafen Armut und Krankheit.

Es wäre unwichtig, was sich bei einem persischen Vasallenvölkchen in Westasien begeben hat, aber durch die Autorität, die das „Alte Testament" (das Wort stammt bekanntlich von Paulus, der das Gesetz vorgeblich aufgehoben hat, um es nur desto fester ins System des werdenden Christentums einzubauen) in der christlichen Welt von Anfang an besessen hat, sind die Konstruktionen der Leviten zu weltgeschichtlicher Bedeutung angewachsen und haben wie nichts anderes mehr der Natur ihren Wert geraubt.

5.

Zwei Elemente haben den abstrakten Monotheismus gebildet: der theologisch-juristische Fanatismus der Priesterkaste und das moralische Pathos einiger Propheten. Auch die Eranier haben eine große moralische Welt aufgerichtet, aber sie ist nie gänzlich aus ihrem mythischen Grund gelöst worden. Und bei Platon ruht die Idee des Guten ohne göttliche Vorschriften in sich selbst, wird tiefer und kosmischer gefaßt als von den Propheten. Ihm ist alle Idee Schönheit und Schau. Die Propheten aber sind die eigentlichen Feinde des Mythos, sie leben in ihrer düsteren Ekstase, fürchten und hassen die Vielfalt der Natur als Verleitungen zur Abgötterei und lassen nur die immer abstrakter werdende Gottheit und ihr Gesetz gelten. Echte Propheten, visionäre Ekstatiker sind selten; die ihnen nachgefolgt sind, haben ihr Negatives, Naturfremdheit und Gestaltenhaß, zu Fanatismus und Verstandeshochmut gesteigert, die stürmische Leidenschaft aber nicht besessen.

Schon der älteste der Propheten, Amos, hat scharf ausgesprochen, daß nicht Opfer und Gebete, sondern ein moralischer

Lebenswandel der Gottheit wohlgefalle. „Ich bin euren Feiertagen gram und verachte sie und mag nicht riechen in eure Versammlungen, und ob ihr mir gleich Brandopfer und Speiseopfer darbringt, so habe ich kein Gefallen daran; so mag ich eure feisten Dankopfer nicht ansehen. Tu nur weg von mir das Geplärre deiner Lieder, denn ich will dein Psalterspiel nicht hören." — Ebenso predigt Jesaja: „Bringt nicht mehr Speiseopfer vergeblich, das Räucherwerk ist mir ein Greuel, die Neumonde und Sabbate, da ihr zusammenkommt und Mühe und Angst habt, deren mag ich nicht." — „Waschet, reiniget euch, tut euer böses Wesen von meinen Augen, laßt ab vom Bösen, lernet Gutes tun, trachtet nach dem Recht, helfet dem Unterdrückten, schaffet den Waisen Recht und helft der Witwen Sache." — Aber selbst Jesaja faßt die Moral nicht anders denn als Erfüllung des göttlichen Gebotes. Ein paar Verse später heißt es: „Wollt ihr mir gehorchen, so sollt ihr des Landes Gut genießen, weigert ihr euch aber und seid ungehorsam, so sollt ihr vom Schwert gefressen werden." — Denn die Moral, auf die das Judentum gegründet ist, regelt jeden Schritt und macht keine Ausnahme, sie ist streng wie das moralische Gesetz Kants, freilich „heteronom", das heißt willkürlicher Befehl der Gottheit. — Noch schärfer bekämpft der Prophet Micha das Opfer: „Meinst du, der Herr habe Gefallen an viel tausend Widdern? Und am Öl, wenn es gleich unzählige Ströme wären? Oder soll ich meinen ersten Sohn für meine Übertretung geben? Oder meines Leibes Frucht für die Sünden meiner Seele? Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott." — Aus diesen Worten sehen wir nicht nur, daß zu seiner Zeit (in den letzten Jahren des judäischen Reiches) Menschenopfer häufig gewesen sind, sondern auch, daß „Liebe üben und demütig sein" gelehrt wird — eine der wenigen prophetischen Stellen, die über die Gesetzesgerechtigkeit hinausschreiten in der Richtung zu den Evangelien. — Von dem Propheten, den man jetzt den

dritten Jesaja nennt, wird das Opfer verworfen und sogar sündhaft geheißen. „Du, Herr, bist unser Vater!"

Die Propheten sind Fanatiker des göttlichen Gesetzes und des moralischen Lebenswandels. Sie haben die Welt zerstört und nur den gerechten Menschen übrig gelassen; ihn beschützt sein Gott, fordert aber strengste und buchstäblichste Befolgung des Gesetzes, sonst straft er fürchterlich. „Alle Sünder in meinem Volk sollen durch das Schwert sterben!" spricht Jahve durch den Mund seines Knechtes Amos.

Und doch sind den Propheten mächtige Visionen eigen, so etwa Micha: „Der Herr wird ausgehen aus seinem Ort und herabfahren und auf die Höhen im Lande treten, daß die Berge unter ihm schmelzen und die Täler reißen werden, gleichwie Wachs vor dem Feuer hinfließt." — Das ist kein Theologengott, sondern ein Gewaltiger der Urzeit. Aber gleich folgt die fixe Idee: „Das alles um der Sünde seines Volkes willen." — Oder Sacharja: „Tu deine Tür auf, Libanon, daß Feuer deine Zedern verzehren. Heulet, ihr Tannen, denn die Zedern sind gefallen und das herrliche Gebäude ist zerstört. Heulet, ihr Eichen Basans, denn der feste Wald ist umgehauen. Man hört die jungen Löwen brüllen, denn die Pracht des Jordans ist zerstört." —

Die Religion des Moralismus wurde geboren, die das Naturleben nicht kennt, sondern unter der Form des göttlichen Gesetzes nur auf den Lebenswandel des Menschen bedacht ist, von primitiver Gesetzesgerechtigkeit an bis hinauf zu einer wahrhaft reinen Lebensführung, wie die großen Propheten sie heischen.

Die moralischen Gesetze, die sich auf das Verhalten des Menschen zum Nebenmenschen und sogar zum Tier beziehen — das ist der ewige Ruhm dieser Religion, der nicht verkleinert werden darf. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!" Solch ein Wort hat kein Volk des Altertums gelehrt, und es führt unmittelbar in die Gefühlsweise Jesu hinüber. Nicht nur gegen den Bruder und Stammesgenossen soll man milde verfahren,

auch gegen den Knecht und den Sklaven; es ist verboten, auf den Feldern und in den Ölbergen Nachlese zu halten, der Arme und der Fremdling sollen etwas finden für ihre Notdurft. Und das Gesetz Jahves fordert sogar Mitleid mit dem Tier; der Ochs, der dreschend auf der Tenne geht, soll nicht hungern dabei. Hier klafft ein Widerspruch zwischen der Moral, die Jahve befiehlt, und der Metaphysik, auf der sein Gesetz ruht — das Tier ist ja nur zum Gebrauch des Menschen geschaffen worden und hat keine innere Gemeinschaft mit ihm. Die Moral ist das Bessere hieran, sie ist das beste überhaupt an dieser Religion; und so hat man sie auch jederzeit geehrt und gefeiert. — Dies mußte erwähnt werden, damit das Bild nicht parteiisch scheine, doch es liegt abseits von unserem Wege.

Moral und spekulative Dialektik — das sind die Elemente des späteren Judentums geblieben. Alles politische und persönliche Unglück wird immer wieder mit den Verfehlungen Israels und seiner Könige, mit dem Ungehorsam gegen das Gesetz in eine ursächliche Verbindung gebracht. Es ist der monotheistische und moralistische Grundgedanke der Propheten: das Strafgericht Gottes wird sein sündhaftes Volk vernichten und (später) hat sein sündhaftes Volk vernichtet. Unfehlbar sind die Missetaten schuld, wie wenig das oft genug mit der historischen Wirklichkeit übereinstimmen mag. So steht auf der einen Seite der immer formaler, abstrakter und juristischer werdende Gott, den die nachexilischen Leviten ausgebildet haben, der Gesetz nach Gesetz erläßt und um das Leben einen engen Zaun von Vorschriften legt, jede mit der unvermeidlichen Drohung: wer sie nicht erfüllt, soll ausgetilgt werden. Auf der anderen Seite die Propheten mit ihrer düsteren Großartigkeit und ihren moralischen Forderungen. Auch sie lassen nicht von dem Gedanken, daß jedes Unglück eine Strafe Gottes, die ganze Moral sein Gesetz sei.

Der prophetische Aufschwung, der wahre und schöpferische Enthusiasmus mußte der Gesetzesgläubigkeit der späteren Priesterkaste verdächtig werden. Ekstase ist ja höchste Lebendigkeit,

bringt Neues hervor — die Theologie hat schließlich die Prophetie ausgerottet. Bei Sacharja, selbst einem der letzten Propheten, schon im neuen Jerusalem, droht Jahve, daß er die Propheten und unreinen Geister — das sind offenbar alle, die die Herrschaft der Priesterkaste stören könnten — aus dem Lande jagen wird. „Wenn aber jemand weiter weissagt, sollen sein Vater und seine Mutter zu ihm sprechen: du sollst nicht leben, denn du redest falsch im Namen des Herrn, und werden ihn totschlagen, wenn er weissagt." — Das Buch hat die Inspiration erstickt.

6.

Der Gesetzesmonotheismus entgöttert die Natur und tötet nicht nur den ursprünglichen Mythos, sondern auch die Freude des Menschen an Schönheit und Gestalt, verdächtigt und lähmt jedes künstlerische Tun. Es ist zu bekannt, wie sehr die Religionen des abstrakten Monotheismus, Judentum und Islam, der bildenden Kunst feindselig gewesen sind, als daß man darauf eingehen müßte, freilich besteht hier ein Zirkel: Weil die aus der Wüste kommenden Völker gestaltlos gewesen sind — die Gestalt der Wüste ist die verderbliche Fata Morgana —, darum haben sie natur- und kunstfeindliche Religionen hervorgebracht, und diese Religionen haben wiederum die Gestaltungskraft gehemmt. Selbst das Schauspiel war bei den Semiten unerlaubt, weil es menschliche Bilder brachte.

Tiere und Gewächse sind für diesen Monotheismus Dinge, die ein jenseitiger Weltschöpfer zum Gebrauch des Menschen gemacht hat. An einigen Stellen des Alten Testaments wird die Schönheit der Welt als Zeugnis für die Größe Gottes angeführt, Sonne, Sterne, Wind, Regen, Schnee sind von Jahve gebildet und beweisen seine Macht. Sonne, Mond, Sterne, Feuer, Wasser und Wind sollen den Herrn loben, der sie geschaffen hat.

Naturbeseelung — jenseitiger Gott, das sind die beiden Pole, die einander ausschließen und nicht verstehen. Je abstrakter dieser Gott wurde, desto naturfremder wurde er auch.

An das Ohr des großen und unbekannten Propheten, des zweiten Jesaja, schlägt ein Ton von Gnade, Erbarmen und Liebe, und dieser Ton (der auch aus einigen Psalmen klingt) hat dem Christentum seinen Weg bereitet. Das ist nicht mehr der Gott Jahve, seines Volkes eifersüchtiger Gott: „Fürchte dich nicht, ich bin mit dir, weiche nicht, denn ich bin dein Gott. Ich stärke dich, ich helfe dir auch, ich erhalte dich durch die rechte Hand meiner Gerechtigkeit." — „Fürchte dich nicht, ich habe dich erlöst, ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein." — „Es sollen Berge wachsen und Hügel hinfallen, aber meine Gnade soll nicht von dir weichen." — „Wohlan, alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser." — „Der Fremde, der sich zum Herrn getan hat, soll nicht sagen: der Herr wird mich scheiden von seinem Volk." — „Mein Haus ist ein Bethaus allen Völkern." — „Die Heiden werden in deinem Lichte wandeln." — In diesem gewaltigen Propheten hat sich die Seele ganz von der Natur gelöst, er lebt wirklich im Geist, er schaut nicht, er halluziniert.

Religion, die sich nur auf Moral gründen will, muß einseitig, hinkend sein, denn ihr fehlt das große metaphysische Bewußtsein des Zusammenhanges, ihr fehlt der Aufschwung angesichts der Schönheit der Natur und ihr fehlt die Liebe. In dieser Beschränkung auf den Gedanken und auf das Gesetz hat die Religion des Judentums freilich das größte erreicht; aber auch wo es sich um Vision und nur um Vision zu handeln scheint, wie in den verschiedenen Apokalypsen, die im Christentum Nachahmung gefunden haben, auch hier waltet selten Anschauung und Gestalt. Diese Visionen, die sich so großartig und geheimnisvoll gebärden, sind vielmehr Allegorien, unklare Bilder, die einen Gedanken „bedeuten" wollen, Phantome ohne Blut und Kraft. Die Träume Daniels und die Visionen des Apokalyptikers Johannes, personifizierte Begriffe, Engel, Tiere, Ungeheuer und allerlei

Mischbildungen sind graue Schatten von Gedanken, wollen dies und jenes bedeuten (was sie in Wirklichkeit nicht sind). An ihnen hat das anschauungsfeindliche, gedanklich orientierte Mittelalter unermüdlich herumgedeutelt, Newton, der Gründer der rechnenden, nicht schauenden Physik, hat die Apokalypse ausgelegt. Eine solche Auslegung ist wie ein System von Gleichungen — a bedeutet b, c bedeutet d.

Der jenseitige Monotheismus führt unfehlbar zum Atheismus und zum Materialismus, ja er ist nur eine Vorform, eine unreife Erscheinung dieser Denkweise. In Zeiten des Zweifels und der Skepsis läßt sich ja der Gedanke nicht umgehen, daß alles in der Welt ebensogut ohne jenen ein für allemal bewegenden und herrschenden Gott geschehen könne — und ist dieser Gedanke einmal gefaßt worden, dann muß unfehlbar der transzendente Gott immer blasser werden und am Ende atrophisch verkümmern, ohne daß man es eigentlich merkte. Was bleibt, sind tote Dinge, die er einmal vor undenklicher Zeit gemacht hat, eine Welt der Materie ohne Gott, Seele und Geist. Sie ist ja von Anfang an tot gewesen, hat niemals an Leben oder Seele Anteil gehabt — der Mechanismus eines Baumeisters und Ingenieurs, der inzwischen gealtert und verstorben ist.

Drittes Kapitel

Religion als Erlösung

1.

Mythos ist nicht Religion. Er ist Besitz und Gewißheit, Einsicht und Schau, Sterbliche sind ihm unsterblich, Unsterbliche sterblich, in einem leuchtenden Strom geht das Leben hin und auch der Tod wird noch ins große Strömen hineingezogen, weil er nur Verwandlung ist — Geschwundenes kehrt wieder, sich beglückt am Sein zu erhalten. Grundgefühl des mythischen Menschen ist seine Liebe zur Welt, seine Freude, lebendig zu sein, ist seine tiefe Verbundenheit mit dem Leben, das sich immer neu gebiert und genießt. Solange dieses Gleichgewicht, die Harmonie zwischen Wollen und Sein, besteht, ist von Religion nicht zu sprechen (obgleich man ja auch die verschiedenen Götterlehren Religionen zu nennen pflegt). Erst wenn sich der Mensch nicht mehr ganz heimisch auf der Erde fühlt, wenn ihn Sehnsucht nach einem anderen, glücklicheren, schöneren Dasein überkommt — dann entsteht etwas, das über den Mythos, das heißt über unmittelbares Fühlen der großen Lebenseinheit hinausweist, eine andere, unbekannte Welt wird ersonnen und ersehnt. Das ist Jenseitsreligion. Es handelt sich hier nicht um moderne Definitionen der Religion oder um Deutungen, die der augenblicklichen seelischen Lage des einzelnen religiösen Menschen angepaßt sind, sondern um das ursprüngliche und allgemeine seelische Bedürfnis, die wirkliche Welt zu überschreiten. Die Sehnsucht

aus der Welt in eine Überwelt ist die Sehnsucht nach Erlösung. Jetzt ist die Welt etwas Schlechtes geworden, das Gute ist wo anders zu finden. Solange der Mythos waltet, gilt hingegen auch bei pessimistischen Neigungen die wirkliche Welt als die einzige und wahrhaft seiende.

Die Einheit der Welt war angenagt, als Orphiker und Pythagoreer, nach ihnen Platon lehrten, daß die Seele zur Strafe irgendwelcher Taten an den Leib wie an einen Kerker gefesselt sei. Befreiung aus diesem Kerker, das wird das Problem der einsetzenden Erlösungsreligionen. Es ist ein großer Gedanke: der Mensch muß sein Leben in ganz bestimmten Formen führen, um Lösung aus der unheilvollen Körperwelt zu gewinnen. Die Welt des Unglücks, der Dunkelheit und des Irrtums wurde schnell zu einer Welt des Bösen und der Sünde. Der Gedanke und die Aufgabe: daß nicht im Leben selbst das Endgültige zu finden sei, sondern daß das Leben verwendet werden müsse, um es zu überschreiten, der Gedanke der Erlösung schwoll gewaltig an und sollte bald die Welt des europäischen Kulturkreises beherrschen (in Indien war er schon früher vorhanden). Zum erstenmal hat Platon die Entwertung der Welt, ja ihre Verflüchtigung in Nichts systematisch gelehrt und mit wissenschaftlicher Konsequenz durchgeführt, im paulinischen und im marcionitischen Christentum wird dieser Weg mit dem Pathos der vom Jenseits her verliehenen Wahrheit zu Ende geschritten.

Vielleicht das älteste Zeugnis ist, was Herodot von einem thrakischen Stamme erzählt: daß nämlich die Neugeborenen mit Wehklagen begrüßt, die Toten mit Jubel begraben wurden, weil sie nun, der Erde enthoben, „in voller Glückseligkeit" leben durften. Man muß diese pessimistische Stimmung gut von der unterscheiden, die aus dem Gilgamesch-Epos und den spätjüdischen Schriften spricht (S. 88 f.). Auch hier wird ja das Leben auf der Erde beklagt, aber — darauf kommt es an — ohne den Blick in eine andere Welt, vielmehr mit hoffnungsloser Resignation. Was von jenen Thrakern berichtet wird, verrät den Glauben

an ein besseres Dasein, an eine Erlösung im Jenseits. Von den kleinasiatischen Thrakern ist der orgiastische Kult des Dionysos zu den Griechen gekommen und hat dort, Jahrhunderte nach Homer, den Unsterblichkeitsglauben eingesenkt. (S. 98.)

Die Tradition der Griechen schließt den sagenhaften Orpheus, den Begründer der orphischen Mysterien, die die erste Erlösungsreligion gewesen sind, an Dionysos. Was unter dem Namen des Orpheus und der Orphiker geht und in Bruchstücken erhalten ist, das sind halb mystische Gedankengänge, halb theologische Spekulationen, Weltschöpfungslehren, dunkle Göttermythen, alles in poetischer Fassung, unklar gedacht und geformt, aber die Grenzen des Daseins überstrebend und in ein Jenseits flutend. Die bedeutendste Dichtung der Orphiker ist die vom Gotte Dionysos-Zagreus, dem Herrscher der ersten Welt. Zu ihm kommen die Titanen, elementare Naturmächte, schenken ihm einen Spiegel, und während er sich darin beschaut, fallen sie über ihn her. Immer neu wandelt er sich, aber wie er zum Stier wird — ein Stier ist er von Anfang gewesen gleich Osiris-Apis — reißen sie ihn in Stücke und verschlingen ihn. Sein Herz wird von Athene gerettet und dem Zeus dargebracht, aus seinem Genusse gebiert Zeus den „neuen Dionysos", der also, gewissermaßen das Griechentum selbst, aus alten dionysischen Naturmächten und neuen apollinischen Kulturmächten ersteht. Schon hier finden wir den leidenden und sterbenden Gott, der von den Gewalten der Unterwelt bezwungen wird gleich Attis, gleich Osiris. Zweifellos hängen alle diese Mythen in kleinasiatischen Kulten zusammen. Nicht erst die Neuplatoniker haben den Dionysosmythos gewissermaßen als Gegenstück zur christlichen Sündenfall- und Erlösungslegende so ausgedeutet, daß durch die Macht des Bösen die Einheit des Göttlichen zerrissen und die Vielheit in die Welt gekommen ist, schon nach viel früherer Überlieferung zerschmettert Zeus mit seinem Blitzstrahl die Titanen, und aus ihrer Asche wachsen die Menschen auf — sie tragen das dionysische Seelenelement im titanisch bösen Leib.

Hier zuerst wird der Leib ein Kerker der Seele genannt, aus dem sich zu lösen höchste Weisheit ist, hier setzt auch die Lehre von der Wiedergeburt ein. Die Seele kommt vor das große Gericht — das wohl aus dem ägyptischen Totenbuche stammt —, wird mit Höllenstrafen gepeinigt, schwebt in der Luft und muß wieder in einen Leib eingehen nach ihren Taten, unerlöst kreist sie durch Geburten und Tode. Aber diesen frühen griechischen Sekten ist die Seelenwanderung nicht eine Naturnotwendigkeit, ein Gesetz wie den Buddhisten ihr Karma, sondern Strafe und Läuterung. Wie Buddha zeigt auch Orpheus (und ganz ähnlich Pythagoras) einen Weg zur Erlösung aus dem ewigen Kreisen, und dieser Weg ist, wie dort die Lehre des Vollendeten, hier die Mysterienweihe des Orpheus: innerliche Abkehr vom Leben, Askese, das heißt Bekämpfung des feindlichen Leibes, bis völlige Reinheit gewonnen ist und die Seele als „wahrer Bakchos" („Osiris selbst") zu göttlicher Klarheit erlöst wird. „Ich bin aus dem trauervollen mühseligen Kreis herausgesprungen", kündet die Inschrift auf einem Grab. Bei der Geburt ist die Seele ins Grab des Leibes gelegt worden, nun aber, gänzlich vom Körper befreit, hat sie das wahre Leben empfangen. Je älter die Antike wurde, einen desto größeren Raum haben asketische Übungen eingenommen. Im Dienst der Gottheit zu fasten, war allgemein Brauch, besonders die Religionen der Isis und des Mithra, die über das ganze römische Reich verbreitet waren, forderten schmerzhafte Kasteiungen von ihren Gläubigen und sind auch in diesem Sinne Vorbereitungen des frühen Christentums.

Seltsames Volk der Griechen — noch in dem, was ihrem Wesen doch fremd sein mußte, haben sie Größtes erschaffen. Die orphische Erlösungslehre ist vom Christentum nicht erreicht worden, sie braucht keinen persönlichen Gott und sie bewahrt den mythischen Urgedanken von der Unzerstörbarkeit des Lebens, das durch alle Gestalten rinnt.

Bei Platon geht die Sehnsucht der Seele von dieser Welt, die in Wahrheit gar nicht ist („west", könnte man besser mit einem

Wort der deutschen Mystik sagen), zu den ewigen Ideen, die in der Idee der Gottheit oder „des Guten" gipfeln. Erlösung heißt Abkehr von der Welt der Erscheinungen, Einkehr in die Welt der Dinge an sich, das Mittel ist auch hier die Reinigung, und zwar die Reinigung von den Täuschungen der Welt, die von den Sinnen vorgespiegelt wird. Dialektik und Erkenntnis weisen den Weg. Der echte Philosoph ist für Platon schon auf Erden dem Göttlichen nah, er ist selbst göttlich, weil er ganz in der Vernunft lebt, weil er den Trug der Sinnenwelt durchschaut hat.

2.

Die Vernichtung und Entwertung der Welt war vollendet, vierhundert Jahre vor dem Auftreten des Christentums. Aber es ist doch ein großer und prinzipieller Unterschied zwischen der philosophischen Weltverachtung des alternden Platon und dem Welthaß des Paulus, des Marcion, der Gnostiker und aller ihrer Nachfolger. Bei Platon ist die Entwertung der Welt und die Abkehr von ihr ein Ergebnis philosophischer Einsicht, ein Schluß aus Prämissen — wenn man freilich bei solch einem Genius an die Alleinherrschaft des Denkens glauben könnte. Religiöse Stimmung ist zu spüren, wo er vom Aufstieg ins Reich des Guten und von der Lösung aus den Banden der Welt spricht. Aber der ganze Prozeß verläuft doch im Geistigen, für ihn ist die Erlösung nicht Gnadengabe und Liebestat, sondern Wissen, gesetzmäßiges Erkennen, das aufgezeigt werden kann. Für Paulus dagegen und noch viel mehr für Marcion, den einzigen ganz konsequenten christlichen Theologen, ist die Umkehr des Sinnes und die Abkehr von der Welt Auflösung jedes Gesetzes, unmittelbare Tat des Herzens, Eintreten ins Gottesreich. Nicht den Weisen, vielmehr den Kindern und Einfältigen ist ja die frohe Botschaft gebracht worden, nicht den Philosophen und

Dialektikern, sondern den Lastträgern auf dem Markt, nicht den Gerechten, sondern den Zöllnern und der Dirne.

Der religiöse Wille zur Weltentsagung und die Sehnsucht nach Erlösung hat bei jüdischen Sekten bestanden und die weltfremde Stimmung des paulinischen Christentums vorbereitet. Von Johannes dem Täufer und seinen Jüngern, die in der Wüste lebten und Heuschrecken aßen, wissen wir aus den Evangelien. Philo erzählt in seiner Schrift „De vita contemplativa" von den Therapeuten, die mit der Sekte der Essener verwandt oder identisch gewesen sind. „Es geschieht, daß sie von Sehnsucht nach dem ewigen, seligen Leben erfaßt, ihr irdisches Leben schon als beendet ansehen und nun Besitz, Kinder, Freunde hinter sich lassen ... Sie fliehen die Städte und nehmen ihren Aufenthalt in Wäldern und anderen entlegenen Orten ... Solche Leute gibt es besonders in der Umgebung von Alexandria." — Philo vergleicht sie den Pythagoreern. Nach Art der späteren Mönche lebte jeder in seiner besonderen Zelle (Monasterium), zweimal des Tages vereinigten sie sich zu Gebeten und Hymnengesang, ihre Hauptpflicht war Enthaltsamkeit an Speise, Trank und Schlaf. Die Frauen, die bei ihnen lebten, hatten ihre Tugend bewahrt. („Sie begehren nicht, sterbliche Kinder zu gebären, sondern wünschen eine geistige Nachkommenschaft" — ganz im Sinn der mittelalterlichen Klosteranschauung.)

Es ist wichtig: Die Evangelien setzen diese asketischen Neigungen des philosophischen Griechentums und des späten Judentums nicht fort. „Des Menschen Sohn ist gekommen, ißt und trinkt." — Keine Spur von Askese und kaum eine Andeutung metaphysischer Erlösung im Sinn der Aufhebung des irdischen Daseins und der Wendung in ein überweltliches Reich ist da zu finden. In den drei synoptischen Evangelien wird das Erdenleben nicht verurteilt und entwertet, eine Erlösung im Sinn der Mysterienreligionen und des Paulus gibt es nicht. Der Inhalt der Evangelien ist die Predigt vom Reich Gottes, das ganz nahe ist, denn „etliche stehen hier, die werden den Tod nicht schmecken,

bis daß sie sehen das Reich Gottes kommen". — Die Erwartungen des anbrechenden Gottesreiches sind das Erbe des Judentums, das in seiner Prophetie die Ankunft des Messias verkündet; ihnen steht das Neue gegenüber: daß das Reich Gottes nicht mit äußeren Gebärden kommen soll, sondern daß es inwendig in euch ist. Diese neue seelische Schöpfung verkündet nicht mehr ein Ereignis, das geschehen wird, sondern die Umwandlung des Gegenwartsbewußtseins, sie setzt die Erfüllung mitten in die Wirklichkeit hinein. Die Zeit ist abgelaufen und die Seligkeit ist da. Die Erlösung ist nicht eine ferne Möglichkeit, die man erwarten und fördern soll, sondern unmittelbare Gewißheit in der inneren Verwandlung des Menschen. — „Des Menschen Sohn ist gekommen, selig zu machen." Reich Gottes hat also für Jesus zwei Bedeutungen, die einander ausschließen: einmal die unmittelbar bevorstehende Erfüllung der Propheten- und Psalmenworte vom Hereinbrechen des neuen Erdenreiches; dann (in dem späteren Johannes-Evangelium noch viel entschiedener als bei den Synoptikern) die Reinheit des Herzens und die aktive Liebeskraft, die das Leben verwandelt und neu macht.

Die Verfasser der drei ersten Evangelien sind im wesentlichen Chronisten, der erleuchtete Verfasser des Johannes-Evangeliums (das nicht vor dem Jahr 80, vielleicht erst um 100 niedergeschrieben worden ist) enthebt das Gottesreich allen jüdischen Prophezeiungen und faßt es durchaus innerlich als die Identität des Sohnes mit dem Vater, als das Auswirken des Göttlichen in der Welt. „Das ist das ewige Leben, daß sie dich und den du gesandt hast, erkennen." — „Ich kann nichts von mir selbst tun ... denn ich suche nicht meinen Willen, sondern des Vaters Willen." — Hier droht Jesus nicht mehr Strafen, sondern er zeigt sich als der Mensch gewordene Wille Gottes, er ist nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern daß die Welt durch ihn selig werde. „Denn wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben." — Die völlige Innerlichkeit der Religion ist erreicht,

alle historischen Begebenheiten sind für Johannes unwesentlich, er erzählt sie sparsam und mit wenig Einzelheiten.

Geschaffen aber wird das Reich Gottes weder durch Riten und Gebete noch durch fromme Befolgung des väterlichen Gesetzes, noch durch eine Einweihung, sondern allein durch den Glauben. Wer in Wahrheit glaubt, daß er verwandelt ist ins Gottesreich, der besitzt es auch schon. Wer zu einem Berg spräche: hebe dich auf und stürze ins Meer! und zweifelte nicht in seinem Herzen, sondern glaubte fest, daß es so geschehen würde — dem wird es geschehen. „Darum sage ich euch: alles, was ihr bittet in eurem Gebet, glaubet nur, daß ihr es empfangen werdet, so wird es euch gegeben." — Der Glaube ist aber die Kraft der Seele, die sich alles Bestehende zu unterwerfen vermag. Ein Berg stürzt ins Meer, auch wenn es keiner sieht. Diese Kraft des Glaubens ist das Neue im Evangelium, die verwandelte Welt oder das Reich Gottes. Erlösung in dem Sinn der früheren Mysterien oder des späteren Paulinismus ist weder die eschatologische Verkündigung vom bevorstehenden Reich Gottes noch das Bewußtsein vom Reich, das schon gekommen ist.

Die Bergpredigt gibt keine Vorschriften, sondern preist selig, die reinen Herzens, sanftmütig, geistig arm, beladen sind. Obgleich an jedem Schritt Jesu das Schwergewicht des Alten Testaments hängt, hat er doch die eigentliche „Moral", die Form der mosaischen Gesetzgebung, jedes „du sollst" überwunden und nur die innere Verwandlung des Herzens beschrieben und vorbildlich gezeigt, nicht befohlen. „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" — das ist keine moralische Vorschrift, sondern der Zustand der Seele im Gottesreich, die Heiligkeit. Auch im Vaterunser ist nur die einzige Bitte ums tägliche Brot auf Irdisches bezogen, das übrige bittet um Reinheit der Seele, um Vollkommenheit, um das Reich Gottes.

Wenn auch die Teufelsaustreibungen und Wunderheilungen ganz wörtlich und handgreiflich gemeint sind, so kann man sie doch im Sinne Jesu so umdeuten, daß vor der rein gewordenen

Seele nichts Teufliſches und nichts Krankes mehr beſtehen kann, daß der Menſch in dem Augenblick geſund werden muß, ſeeliſch und leiblich, da er „glaubt", das heißt da er ins Reich Gottes eintritt. „Dein Glaube hat dir geholfen."

So ſteht die Predigt Jeſu als etwas Neues über Erlöſungsreligion und geſetzesgläubigem Monotheismus. Die moderne Theologie hat reichlich nachgewieſen, daß Jeſus mit ſeinen Anſchauungen im ſpäten Judentum wurzelt, die Abſtammung von David her iſt wichtig, und Stellen, wie die von der Erfüllung und nicht Auflöſung des Geſetzes ſowie die vielen Hinweiſe auf Geſetz, Propheten und Pſalmen ſind nicht aus der Welt zu ſchaffen, wenn ſie auch die reine Lehre verdunkeln und die hiſtoriſche Kette an Jeſu Füßen klirren machen. (Dagegen iſt die Stelle Markus 12, 29, wo das Gebot Moſe wiederholt wird, doch wohl als ein Zitat, als die Antwort auf ein ſchulmäßiges Examen zu verſtehen.) Auch wo Jeſus weit über das moſaiſche Geſetz hinausgeht, es für belanglos anſieht und durch Beſſeres erſetzt, auch dort fühlt er ſich als Stammesjuden. Wie könnte er ſonſt zu der Syrophönizierin, die ſeine Hilfe erbittet, ſprechen: „Laſſet zuvor die Kinder ſatt werden; es iſt nicht gut, daß man der Kinder Brot nehme und werfe es vor die Hunde." — Dies iſt vom Standpunkt des auserwählten Volkes geſagt. Desgleichen: „Geht nicht auf der Heiden Straße und zieht nicht in der Samariter Städte, ſondern geht zu den verlorenen Schafen aus dem Hauſe Iſrael." — Dann wird freilich der Bogen weiter geſpannt: „Gehet hin und lehret die Völker!" (vielleicht ein ſpäterer Zuſatz) und: „Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend und mit Abraham, Iſaak und Jakob im Himmelreich ſitzen."

Die drei erſten Evangelien enthalten keine Erlöſungsreligion, ſondern die Predigt vom meſſianiſchen Reich und die von der Umwandlung des Herzens, die das Reich Gottes mit ſich bringt. Das Johannes-Evangelium ſchließt Gottesreich, Erlöſung und Liebe zu einer wunderſamen Einheit zuſammen. Im Geſpräch

mit der Samariterin, das Johannes allein hat, bedenkt sich Jesus nicht mehr, ob die frohe Botschaft auch den Heiden bestimmt ist, sondern gibt sie selbst der Heidin und Sünderin. Er lehrt die Volksfremde, daß Gott nicht in Jerusalem angebetet wird, sondern „im Geist und in der Wahrheit". Und auch die Schafe, die nicht aus diesem Stalle sind, sollen hergeführt werden, „und wird ein Hirt und eine Herde sein". Johannes fühlt auch das Zweifelhafte, das in der Beglaubigung des Gottesreiches und der Gotteskraft durch Wunder liegt, bei ihm spricht Jesus das Wort: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht!" Jesus selbst (oder Johannes) deutet hier das Wunder mit dem sehend gewordenen Blinden sinnbildlich.

3.

Jesus hat auf jüdischem Boden und unter den historischen Voraussetzungen des Judentums eine unerwartete Erfüllung alter Prophezeiungen gebracht, er hat das Reich Gottes in der Reinheit der Seele erschaut und in der Liebe die Erfüllung des Lebens gesehen. Eine Religion zu „gründen", hat ihm ganz fern gelegen. Wozu ein neues Gesetz, eine neue Lehre? Zeremonien hatten ja keine Bedeutung für ihn, und selbst das einfache Gebot der Pietät, daß der Sohn seinen Vater begraben sollte, war ihm äußeres Tun. „Lasset die Toten ihre Toten begraben, du aber gehe hin und verkünde das Reich Gottes." So wie Jesus die irdische Herrschaft des Kaisers nicht antastet, weil sie überhaupt nicht in den Kreis seiner Interessen fällt, so geht er auch an den religiösen Satzungen des Judentums vorbei, weil sie ihm belanglos sind; das Reich Gottes steht ja unmittelbar bevor, es reinen Herzens zu erwarten, das ist das einzige, was Not tut. Nicht um ein besseres Gesetz oder um Riten ist es ihm zu tun, sondern allein um die einzelnen Menschen. Sie sollten vollkom-

men sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist. Dem Petrus wird nicht gesagt, daß er eine Kirche gründen, sondern daß er „Menschen fangen" soll. Als Jesus starb, waren seine Anhänger ein Kreis von Leuten, die sich gegenseitig gekannt, die in der Liebe zu dem Entschwundenen und in der Hoffnung auf seine baldige Wiederkehr und das Reich Gottes ein gemeinschaftliches Leben geführt haben. Eine Religion hat er ihnen nicht hinterlassen.

Der Begründer der christlichen Religion ist Paulus, der vielleicht gerade noch die Abfassung des Markus- und des Matthäus-Evangeliums, aber nicht mehr die Niederschrift des Lukas-Evangeliums (um 75) und des Johannes-Evangeliums (um 90) miterlebt hat. Seine Briefe sind mehrere Jahre vor den Evangelien geschrieben worden, und da er Jesus selbst nicht gesehen hat, ist ihm nur die mündliche Überlieferung bekannt gewesen. Wir können noch heute in der Apostelgeschichte und in seinen Briefen verfolgen, wie er, aus gesetzesstrengen jüdischen Kreisen stammend, doch die Griechen, deren Sprache seine Muttersprache gewesen ist, verstanden hat, wie er sich von der Urgemeinde in Jerusalem, die eine jüdische Sekte mit dem Glauben an den gekommenen Messias geworden war, mehr und mehr abgelöst hat, um der Apostel der Heiden zu sein. Nach seiner umstürzenden Neuerung mußten sie nicht zuvor Juden werden und die Beschneidung erdulden, unmittelbar sollten sie sich zu Jesus bekennen. Schritt vor Schritt und doch in ekstatischen Zuckungen, wie es seiner Natur gemäß war, hat er die Scheidung der Jesus-Tradition vom Nationaljüdischen vollzogen, sich vom Gesetz des Mose gelöst. — „Wenn durch das Gesetz die Gerechtigkeit käme, dann wäre ja Christus vergeblich gestorben." — Es ist dem Paulus bei der Auseinandersetzung mit Petrus und Barnabas, von der die Apostelgeschichte berichtet, klar geworden, daß die Religion des Glaubens und der Erlösung, die er im Sinne trug, nicht auf dem Boden des jüdischen Gesetzes bleiben konnte. Für Griechen hat er die neue Weltreligion geschaffen. Da Paulus

selbst in der strengen jüdischen Tradition aufgewachsen war, ist ihm die Wandlung schwer genug gefallen, bis an sein Ende hat er ja den Zusammenhang von Altem und Neuem Testament festgehalten, und auf ihn ist es zurückzuführen, daß die christlichen Kirchen noch heute zwei heilige Büchersammlungen besitzen: die Geschichte und das Gesetz des jüdischen Nationalgottes und die Schriften von der Aufrichtung des Gottesreiches durch Jesus. In dem mit sich selbst ringenden Apostel sind schon alle die Hauptmotive zu finden, die sich in der späteren Entfaltung des Christentums zu mächtigen Stämmen ausbilden sollten, die miteinander gekämpft haben, manchmal im Wort, manchmal im Blut der Menschen. Noch viel mehr als in den hellenistischen Religionen ist im System des Christentums, das aus den Briefen des Paulus hervorgegangen ist, alles beisammen: Kosmogonie, abstrakter Monotheismus, Ontologie, griechische Spekulation, Ethik, Engellehre, Allegoristik, Askese, Ritual und viel anderes. Bald hat dies, bald jenes in der Großkirche die Führung gehabt, alles andere ist dann zurückgedrängt oder gar verketzert worden. Diesen chaotischen Zustand, der noch heute dauert, hat Paulus geschaffen, denn er hat sich niemals entschließen können, ganz und gar nur der Apostel der Heiden zu sein und die jüdische Vergangenheit von sich zu tun. Aus jüdischer Religiosität und griechischer Spekulation wollte er mit seiner überwältigenden Vision von dem für die Menschheit gekreuzigten Christus das Neue schaffen.

Die wesentlichen Elemente im entstehenden Christentum sind: 1. Der Judaismus. 2. Die Lehre von der Gotteskindschaft und der Seligkeit im Reich Gottes. 3. Die hellenistischen, an Platon anschließenden Spekulationen über Gott und Welt, Menschheit und Erlösung. 4. Das sakramentale Element, die Religion als Anstalt zur Reinigung und Sühnung. Weil Paulus Kirche, Dogma und Theologie gegründet hat, könnte ohne sein Verständnis der Sinn des Erlösungsglaubens nicht klar werden, darum müssen seine Gedanken in ihren Grundzügen hier er-

scheinen, die Hauptstadien der Religion als Erlösung von der Welt und ihrer Sünde angedeutet werden. Der Weg führt von den antiken Mysterienreligionen und Platon mit Umgehung der drei ersten Evangelien zu Paulus und zu Johannes, von ihnen zu Marcion und dessen fast gänzlich verschollenem Schüler Apelles. Die Lehre Jesu von der Reinheit des Herzens und vom Gottesreich liegt nicht in dieser Linie.

Das Alte Testament ist zugleich Geschichte und Gesetz. Vom Gesetz hat Paulus seine Gründung im Prinzip, wenn auch nicht in Wirklichkeit gelöst, die Geschichte hat er mit hinüber genommen. Bis auf den heutigen Tag trägt das längst auf heidnischem Boden weiter gepflanzte Christentum die Geschichte des Volkes Israel und seines nationalen Gottes mit sich herum als seine vorgebliche Wurzel. Ganz unter dem Einfluß des Alten Testaments steht die berühmte und folgenschwere paulinische Lehre, daß die einen von Mutterleib an auserwählt sind, die anderen aber verworfen. Ausdrücklich wird das Willkürwort Jahves an Mose zitiert und für gültig und heilig anerkannt: „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich." — Diesen Gott hat Paulus in die neue Religion hineingenommen (und hierin sind ihm Luther und Calvin bis zur Übertreibung nachgefolgt). Er rechtfertigt seine Lehre ganz und gar nach der Art seines autokratischen Schöpfers: „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Hat nicht ein Töpfer Macht, aus einem Klumpen zu machen ein Faß zu Ehren und das andere zu Unehren?" — Und so wie hier argumentiert er oft mit den Worten und den Gedanken des Alten Testaments. Ist es nicht ein starker Rückfall, wenn es heißt: „Mit Feuerflammen Rache üben an denen, so Gott nicht erkennen, und an denen, so nicht gehorsam sind dem Evangelium!"

Die damals wichtige Frage, ob das Volk Jahves den Vorzug hätte vor Griechen und anderen Heiden, ob es auch nach der vollzogenen Erlösung noch auserwählt sei, diese Frage hat

Paulus nicht eindeutig beantwortet. Manchmal heißt es: „Es ist kein Unterschied zwischen Juden und Griechen ... denn wer den Namen des Herrn anruft, soll selig werden." — Dann wieder wird über die Berufung der Juden ausführlich gesprochen, sie haben vor den Heiden voraus, daß ihnen das Wort und das Gesetz Gottes anvertraut worden ist. Zwar wird mancherlei gegen die Bevorzugung Israels gesagt, aber Paulus kann seine immer betonte Abkunft doch nicht als bedeutungslos ansehen. Die fundamentale Scheidung zwischen Gesetz und Glauben, auf der sich ja das Christentum als neue Religion gründet, wird durchgeführt. „Christus hat uns erlöst vom Fluch des Gesetzes." — „Christus ist des Gesetzes Ende." In dem dem Paulus zugeschriebenen Brief an die Ebräer wird erklärt, daß durch das Evangelium das Alte Testament „alt und überjährig ist und nah seinem Ende". — Parador, aber freilich gestützt auf ein Herrenwort heißt es dann weiter: „Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Wir richten vielmehr das Gesetz auf!" Diesem Ekstatiker sind altes und neues Wort unlöslich verstrickt, was das eine verheißt, muß das andere erfüllen. Christus ist nicht die Hoffnung der Welt, sondern des Judentums. „Er ist ein Diener gewesen der Beschneidung (das heißt des Judentums) um der Wahrheit Gottes willen, zu bestätigen die Verheißungen, den Vätern geschehen." — In der Apostelgeschichte des Griechen Lukas wird Jesus ausdrücklich „das heilige Kind des Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat", genannt, und so Jahve wiederholt dem „Vater" gleichgesetzt. Die Urgemeinde ist eine jüdische Sekte, die den verheißenen Messias gekommen glaubt. Darum hassen ja die Juden Palästinas den Paulus, weil sie in ihm den Brecher des Gesetzes spüren. Aber bis zur Loslösung Christi von Jahve ist er nicht vorgedrungen, und seine Gleichsetzung des Schöpfergottes mit dem Erlösergott hat die schwersten Folgen für die Zukunft gezeitigt. Nur der eine Marcion hat hier bis zum Grund gesehen — er ist verflucht worden. (Hiervon später.) An einer Stelle freilich spricht

Paulus ganz marcionitisch vom „Gott dieser Welt, der der Ungläubigen Sinn verblendet hat, daß sie das helle Licht des Evangeliums nicht sehen".

Paulus erhebt sich gleicherweise über Juden und Christen, wenn er sagt, „daß die Juden Zeichen fordern und die Griechen nach Weisheit fragen ... Wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit." — Er hat den Menschen Jesus, den er nie gesehen, den aber noch viele gekannt haben, zum Christus erhöht. Bei Paulus und nach ihm im Johannes-Evangelium wird zuerst ausgesprochen, daß Jesus mehr als ein Mensch ist, ein göttliches Wesen, vom Himmel herabgestiegen, um die Menschheit zum Himmel zu führen. Nicht ein Mensch hat gelebt und den Tod erlitten, sondern ein göttliches Prinzip ist in die Menschenseele eingegangen — „nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir". Das ist etwas völlig Neues, das in den synoptischen Evangelien nicht einmal angedeutet erscheint. Die älteren Erlösungsreligionen haben Ähnliches gelehrt, aber hier wird zum erstenmal die erlösende Gotteskraft mit einem historischen Menschen in unmittelbare Verbindung gesetzt. Von jetzt an heißt die neue Einheit Jesus Christus und wird zum Mittelpunkt des werdenden Christentums. Der erste Teil dieser Verbindung ist evangelisch, der zweite gnostisch, er geht auf die hellenistischen Spekulationen vom Logos zurück. Das Dogma von der göttlichen Natur Christi ist entstanden, das viele Jahrhunderte lang umkämpft worden ist und mancherlei Gestaltungen angenommen hat. Paulus hatte im allgemeinen die Tendenz, den Christus dem Menschen Jesus gleichzusetzen, hat ihn aber doch wieder von ihm gesondert. Ihn interessiert nicht das Historische, sondern die „Gleichzeitigkeit" (Kierkegaard) der Seele mit ihrem Erlöser. So ist Paulus auch Mystiker, ja es wird bezweifelt, ob er über die historischen Einzelheiten von Jesu Leben unterrichtet war.

Was in den Evangelien das Reich Gottes heißt, das ist für Paulus der Glaube an Christus. „Der Mensch wird gerecht ohne

des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben." — Durch den Glauben ist der Mensch dem Gesetz abgestorben, er steht unter der Herrschaft der Gnade und sündigt nicht mehr. „Das Gesetz richtet nur Zorn an; denn wo das Gesetz nicht ist, dort ist auch keine Übertretung." — Am Gesetz hat sich die Sünde entfacht, denn sie wäre tot, wenn es nicht gesagt hätte: laß dich nicht gelüsten! — An dieser Stelle nehmen nicht nur die Dogmen von Gesetz, Sünde, Gnade, Rechtfertigung und was damit zusammenhängt, ihren Anfang, auch die spätere Weltfeindschaft wird hier zuerst, zweifellos an platonischen Traditionen genährt, merklich. „Wir haben viel mehr Lust, außer dem Leib zu wallen und daheim zu sein bei dem Herrn." Der Mensch wird im Fleisch begraben und steht auf in einem geistlichen Leben. „Wir sehnen uns ... daß wir überkleidet werden, auf daß das Sterbliche würde verschlungen von dem Leben." — „Wenn ihr nach dem Fleisch lebt, so werdet ihr sterben müssen; wenn ihr aber durch den Geist des Fleisches Triebe tötet, so werdet ihr leben." — Weder in den Evangelien noch im Judentum, sondern nur im platonischen Höhlengleichnis findet sich, was Paulus sagt: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht." — Zum erstenmal tritt auch die geschlechtliche Askese im Christentum als Ideal auf. — Was die Mysterienreligionen durch Reinigung und Askese, Platon durch die Liebe zur Weisheit erreichen wollen, die Überwindung des irdischen Lebens und die Gewinnung eines jenseitigen, ist hier ins Christliche hinübergeführt und mit den Lehren von der Erlösung verschmolzen.

Paulus wandelt den evangelischen Gedanken vom Gottesreich durch seine Lehre von Gesetz und Glauben, er legt als ein Fundament der Kirche den Satz: Wer an Christus glaubt, ist vom Reich des Gesetzes ins Gottesreich hinübergetreten und durch den bloßen Glauben ohne weiteres Tun erlöst. Der Akt des „Glaubens" ist also der schöpferische Akt, ist die Erlösung. Aber für Paulus ist Glaube nicht die Kraft der Seele, nicht die unmittel-

bare Gewißheit, ins Reich Gottes eingetreten und dort geborgen zu sein, vielmehr etwas Substantielles: der Glaube an den Sühnetod Christi. Durch ihn hat Gott den Menschen die Gnade geschenkt, den Weg ins wahre Leben aufgetan. Wer sich mit diesem Tod identisch weiß „in der Taufe", der ist erlöst von Sünde, Gesetz und Werk. — Seit Paulus ist der Glaube etwas Schwankendes geblieben, teils Glaube an die historischen Ereignisse des Heilandlebens, teils der mystische Glaube, daß „Christus in mir lebt" — zwei sehr verschiedene Dinge.

„Der Geist erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit." Hier setzen Dogma und Theologie ein. Paulus hat das Göttliche als eine gedanklich erfaßbare Tatsache verstanden und somit prinzipiell die Theologie als Wissenschaft begründet; aber er ist noch entfernt davon, ein rationalistisches System fester Glaubenssätze aufzustellen. Er brennt im Feuer der zeugenden Schöpfung — und weist doch den Weg zum Dogma.

Schließlich hat Paulus die neue Religion als Lehre von der Entsühnung und Reinigung gegründet, als Fortsetzung der Mysterienreligionen, die in Riten, Opfern und Darstellungen des göttlichen Lebens die Verschmelzung der Seele mit der Gottheit gelehrt haben. Nur der Glaube an Jesus Christus als den Stifter der erlösenden Mysterien, des Meßopfers vor allem, unterscheidet den neuen Kult von den früheren. Zwar haben erst die folgenden Jahrhunderte den ganzen Ritus ausgebildet, doch findet sich bei Paulus sein unzweideutiger Beginn — nicht in den Evangelien. Paulus hat als Stifter der Kirche das Abendmahl und Gottesopfer aus den griechischen Mysterien und dem Mithrakult übernommen. Er glaubt zwar nicht an die Götter der Heiden — aber er glaubt doch an sie, bei ihm zum erstenmal sind die Götter Dämonen wie das ganze Mittelalter hindurch. Nach der Einsetzung des Meßopfers sagt er: „Was die Heiden opfern, das opfern sie den Teufeln und nicht Gott. — Ihr könnt nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und der Teufel Kelch; ihr könnt nicht zugleich teilhaft werden des Tisches des Herrn und

des Tisches der Teufel." — Denn der Kelch, der getrunken wird, ist das Blut des Erlösergottes, und das Brot, das gebrochen wird, ist sein Fleisch, mit dem Genuß tritt man in die mystische Gemeinschaft seines Leibes ein im Sinn frühen Glaubens an die Einheit und Vermischung des Blutes. (S. 109, 110.) Die das Opfer Jahves essen, die sind in der Gemeinschaft von Jahves Altar; und die Heiden, die das Opfer ihrer Götter, die Teufel sind, essen, die sind in der Gemeinschaft der Dämonen. Wie Osiris, wie Attis, wie Adonis wird im Opfer Christus dargebracht. Beim Meßopfer ist bis ins 9. Jahrhundert wirklich ein Lamm auf dem Altar geschlachtet worden, gleichwie im Mithrakult ein Stier. Man liest bei Hatch die Schilderung des Dionysos Areopagita (5. Jahrhundert) von der frühchristlichen Messe, sie ist identisch mit der Mithrameſſe und bedient sich auch der gleichen Ausdrücke. Justin der Märtyrer und Tertullian kennen diese Ähnlichkeit und sehen darin eine Tat der Dämonen. „Der Teufel ahmt die Geheimnisse des göttlichen Sakramentes nach ... und feiert sogar die Darbringung des Brotes."

Ebenso stammen Name und Sinn der Taufe aus den griechischen Mysterien. Zuerst sind ja auch bei den Christen nur Erwachsene und Eingeweihte getauft worden wie bei Griechen und Asiaten.

4.

Das gewaltigste Dokument des Christentums, das Johannes-Evangelium, verbindet den historischen Bericht vom Menschen Jesus, teilweise im Anschluß an die Synoptiker, teilweise aus eigenen Quellen, mit dem paulinischen Christus und der Metaphysik der spätgriechischen Logoslehre. Für Johannes ist Jesus nicht mehr der Messias, den die Juden erwarten und wegen dessen Ankunft sie nicht einig werden können, sondern der Christus, der Logos, die ewige Kraft, die in der Gottheit wirkt,

das ewige Leben, das die Welt durchſtrömt, der gnoſtiſche Aeon, der durch alle Himmel herabſteigt, die Menſchen aus ihrer Erdennot zu erlöſen. Hier iſt des Menſchen Sohn „vom Himmel hernieder gekommen". — „Ihr ſeid von unten her, ich bin von oben her, ihr ſeid von dieſer Welt, ich bin nicht von dieſer Welt." — „Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt. Wiederum verlaſſe ich die Welt und gehe zum Vater." — Er redet zu den Juden, was ſie nimmermehr verſtehen können, weil ſie es hiſtoriſch aufnehmen, und er meint es doch im Sinne griechiſcher Gnoſis — „ehe denn Abraham wurde, bin ich."

Der Verfaſſer des Johannes-Evangeliums muß in der Erlöſungshoffnung der Myſterienreligionen und der ſpätgriechiſchen Gnoſis gelebt haben. Als ihm die Kunde von Jeſus ward, hat er ſeine inbrünſtigen Träume liebend in einen wirklichen Menſchen geſenkt, hat mit der ſehnſüchtigen Kraft ſeines Herzens gewußt, daß die Wende der Welt gekommen war, daß Hoffnungen Erfüllung geworden. „Das Wort ward Fleiſch und wohnte unter uns, und wir haben ſeine Herrlichkeit geſchaut." Er hat die kühne Intuition gehabt, daß der ewige Logos, der war, ehe die Welt war, als ein Menſch geboren worden ſei und unter Menſchen gelebt habe. Erhabener als Erkenntnis und alle Weisheit iſt der Gottmenſch. Jeſus von Nazareth iſt das fleiſchgewordene Wort der Ewigkeit, der eingeborene Sohn Gottes. Dieſer Ausdruck, der nur bei Johannes vorkommt, paßt nicht auf einen Menſchen. (Das griechiſche *μονογενής* klingt allerdings weniger geheimnisvoll.) Johannes hat durchgängig die Kunde von dem vollkommenen Menſchen Jeſus mit der metaphyſiſchen und religiöſen Logoslehre verbunden, ſeit ihm und Paulus dem Theologen iſt die frohe Botſchaft die Religion der Erlöſung *κατ' ἐξοχήν*. Der Verfaſſer des Johannes-Evangeliums weiß nichts von jüdiſchen Traditionen und hat keinerlei Bedenken wegen des Geſetzes. Er muß ein Grieche geweſen ſein.

Hand in Hand mit der gnoſtiſchen Logoslehre geht die Askeſe. Bei den Synoptikern iſt Askeſe irgendwelcher Art nicht einmal

angedeutet und wird sogar verworfen — das Gottesreich ist der Welt nicht feindlich. Aber wo der Wille zur Erlösung das Entscheidende wird, muß die Askese, nicht als gelegentlicher Rat, sondern als grundlegendes Prinzip, gefordert werden, denn Erlösung ist nur die Kehrseite der Feindschaft gegen die Welt und sie äußert sich unfehlbar als Feindschaft gegen den eigenen Leib, als Askese im engeren Sinn. Wer mit der Welt im Einklang steht, sucht ja nicht Erlösung. Das Johannes-Evangelium vertritt ein entschieden dualistisches Weltgefühl, die Befreiung vom Fleisch allein öffnet den Weg in die Jenseitswelt.

Diese spiritualistische Deutung des Gottesreiches ändert die Lehre vom rechten Tun, die Ethik, ganz und gar. In den drei ersten Evangelien und noch viel mehr bei Paulus wird Wohlverhalten gefordert, werden Strafen angedroht; an einzelnen Stellen der Synoptiker, bei Johannes aber durchwegs ist dies überwunden. Christus ist nicht gekommen, die Welt zu richten, sondern sie selig zu machen. „Das ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist." — „Ich bin das Licht der Welt." — Was man im irdischen Leben „Gericht" nennen mag, diesseitiges oder jenseitiges, ist abgetan, das Welträtsel hat eine Lösung empfangen — man muß sagen, eine zufällige: der Logos ist erschienen und hierdurch ist die Welt ins Gottesreich, in die Lichtwelt gewandelt. Es gibt nicht mehr Gesetz, Sollen, Drohung, Moral, der erlöste Mensch ist ja der gute Mensch, der nicht anders kann, als Gutes tun „aus dem guten Schatz seines Herzens". Für den, der ins Gottesreich eingetreten ist, wäre „Sollen" ein Widersinn, denn seine neue Natur ist die Verwirklichung alles dessen, was vorher noch hatte gefordert und geboten werden können. Dies erst ist der tiefste Gegensatz von Gesetz und Gnade: die in der Gnade leben, sind der Sünde fremd geworden und ihren Schatten, der Moral und dem Gesetz. Die Hoffnung auf Erlösung und der Glaube an die Erlösung hat sich in die Erlösung selbst verwandelt.

Die Welt ist verschwunden, ein Gottesreich ist da.

Die Linie der Erlösungssehnsucht, die wir verfolgen, führt von Johannes weiter zu den Gnostikern und zu Marcion. In der Gnosis ist der Logos-Christus eine Macht, die vom Himmel herabgekommen ist durch Welten und Überwelten und vom höchsten Gott den Schlüssel der Erlösung bringt. Die Wurzel der Gnosis, die älter ist als das Christentum, liegen in den Mysterienreligionen, in esoterischen jüdischen Sekten, sie haben sich mit platonischer Ideenlehre und orientalischer Mythologie verwoben, endlich aus Paulus und Johannes geschöpft und durch sie ihre Logosspekulationen mit dem historischen Jesus in Verbindung gesetzt. Die Gnostiker waren sowohl Philosophen als auch Mysterienpriester, sie wollten nicht das Heil allen Menschen bringen, sondern die Erkenntnis der Heilswahrheit wenigen, ihre Lehren sind, so sehr sie voneinander abweichen, Verquickungen von Rationalismus, Mythologie und Mystik, sie habe, wie Harnack sagt, eine „Mythologie von Begriffen" geschaffen, was erhalten ist, zeigt sich als ein Chaos von großartigen und abstrusen Gedanken, Vorstellungen und Symbolen, ein Durcheinander platonischer Ideenlehre, babylonischer Weltschöpfungsmythen, allegorisch gedeuteter alttestamentlicher Erzählungen, dunkler Worte vom Vater und vom Sohn und vom herabsteigenden Erlösergott. Für die Gnostiker ist die Welt ganz und gar schlecht, sich von ihr befreien, einzige Aufgabe der Weisheit, „Gnosis", und das geschieht durch Einsicht in das Wesen der Welt und durch praktische Askese. Den Gnostikern ist die Religion Religionsphilosophie, metaphysische Erkenntnis, sie wollten das Evangelium, das den Christus lehrt, mit der letzten Hochblüte des griechischen Gedankens in eins setzen. In der Gnosis werden zum erstenmal große metaphysische Systeme ausgedacht, denen nichts verschlossen bleibt im Himmel und auf Erden, sie sind das Vorbild aller konstruktiven Metaphysik bis ins 19. und 20. Jahrhundert.

Auch ihre Feinde und Geistesverwandten, die Neuplatoniker, lehren unter überschwenglicher Metaphysik die Erlösung

des Menschen, sie unterscheiden sich von den Gnostikern dadurch, daß sie von Tradition und Biblizismus, auch von evangelischem, nichts wissen wollen, ganz im Geist des Griechentums Metaphysiker sind und zeitlos und ohne Autorität nur die ewigen Prinzipien anerkennen. Genau wie die Gnostiker vertreten sie einen schroffen Dualismus zwischen der göttlichen Seele und dem wertlosen Leib und zeigen den Weg zur Auflösung dieses heillosen Bandes, das heißt zur Erlösung; doch haben sie ihr Griechentum nie vergessen, die Schönheit des Kosmos nicht verleugnet, vielmehr in hohen Worten gepriesen. Gern sprechen sie von der ἕνωσις, der Vereinigung der Menschenseele mit dem Göttlichen, und sowohl bei Plotin wie auch bei Jamblichos findet sich die altpythagoreische Lehre, daß wir zur Strafe geboren sind und daß unsere einzige Aufgabe darin besteht, den Weg aus der Welt hinaus zu suchen. Julian der Apostat, der späte kaiserliche Schüler der neuplatonischen Philosophie wiederholt — in Übereinstimmung mit dem bekämpften Christentum — die Theorie von der zwiefachen Natur des Menschen, der göttlichen Seele und dem heillosen Leib, und spricht doch als Erbe der Hellenen von „unserer göttlichen und durchaus schönen Welt, die in Ewigkeit ungeworden und in alle Zukunft ewig ist".

Die Feindschaft gegen das Fleisch und der radikale Dualismus sind die durchgängige Weltanschauung der Jahrhunderte, da sich das Christentum gebildet hat. Das Gefühl von der Heillosigkeit des Lebens ist die Voraussetzung aller Erlösungslehren, der Dualismus zwischen Welt und Überwelt ihre theoretische Grundlage. Die Einheit des Lebens besteht nicht mehr, und die unerträgliche Zerrissenheit fordert eine Lösung, eine Erlösung. Der von den verschiedensten Richtungen betretene Weg ist die Askese, sie bewirkt die Aufhebung des einen Weltgliedes zugunsten des anderen. Diese Erlösung bedeutet aber für Neuplatoniker und Gnostiker die Wiederherstellung der ersten, der ursprünglichen göttlichen Einheit alles Seins und die Aufhebung der zwiespältig gewordenen, in Sünde gefallenen Welt. Ein solcher Aus-

blick in die letzte Ruhe findet sich auch einmal bei Paulus: „Wenn aber alles Gott untertan sein wird, dann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles zur Herrschaft übergeben hat, auf daß Gott sei alles in allem." — Hier löst sich der Theismus abendlich in einen pantheistischen Horizont.

5.

Von Paulus wissen alle, Marcion ist den wenigsten bekannt. Und doch hat er allein den letzten, den folgerichtigen, den notwendigen Schritt getan, er allein hat mit der Religion der Erlösung blutigen Ernst gemacht. Ein Asiat ist auch dieser Grieche wie alle Religionsstifter der Erde, 85 n. Chr. wurde er in Sinope am Schwarzen Meer geboren.

Marcion hat die Erlösungsidee von allen historischen und dogmatischen Anhängseln gereinigt. Was nicht Erlösung ist, das ist nicht Religion, das ist das Übel der Welt. Dabei ist er kein Allegorist und kein Mythenspinner wie die Gnostiker alle, kein Schwärmer und kein Magier, kein Visionär und kein Prophet, sondern ein Theologe, der sogar um Buchstaben streitet; aber von allen heiligen Schriften des Christentums hat er nur die anerkannt, die zur Erlösung führen, und alles übrige — das ganze Alte Testament vor allem — als falsch, als untergeschoben, als Unreligion gestrichen. Mit dem Text der Evangelien und der Paulusbriefe ist er unerhört willkürlich umgegangen, hat alles, was nicht die Erlösung betraf, als judaistische Fälschungen hinausgeworfen. Vom historischen Standpunkt ist das natürlich ein Widersinn — die schriftliche Überlieferung so lange verbessern, bis sie in eine Idee paßt; religiös verstanden, höchster Mut und eine unvergleichliche Tat.

Schon der Gedanke des Paulus: daß Heiden Christen werden können, ohne vorher Juden geworden zu sein, hatte für die

Jerusalemer Gemeinde der Judenchristen etwas Widersinniges und Gottloses. Die Urapostel mit Petrus und Barnabas an der Spitze haben ja darauf bestanden, daß sich jeder Proselyt den jüdischen Speisegesetzen und der Beschneidung unterwerfe. Dem gegenüber hat Paulus den Glauben an die Erlösung durch Christus wenigstens im Prinzip vom jüdischen Volkstum gelöst und ist so zum Gründer der neuen Kirche geworden. Aber er ist niemals konsequent gewesen — führt man ihn zu Ende, so muß Marcion herausspringen.

Der Gott Marcions ist etwas ganz Neues: er hat die Welt nicht geschaffen, beherrscht sie nicht, hat nicht teil an Leib und Seele des Menschen; er ist der fremde, der gütige, der erlösende Gott, er ist nichts als Liebe. Schon die Gnostiker haben den Weltschöpfer, den Demiurgen, den Gott des Alten Testaments, vom höchsten Gott geschieden. Dieser höchste Gott offenbart sich den Menschen im Geist, er sendet den Logos, den Aeon Christus, um die Welt, die ganz und gar im Übel liegt, zu erlösen. Basilides zum Beispiel (ca. 120 n. Chr.), den wir nur aus den gehässigen Darstellungen der Kirchenväter kennen, lehrt, daß der Demiurg, der Herr der niedrigen Sphäre, selbst erschaffen worden, denn über ihm, „jenseits des Seins", unfaßbar und unnennbar, thront die wahre Gottheit. Von ihr weiß der Weltschöpfer nichts, er muß in den Tagen der Erlösung reuig vergehen.

Die ganz aufs Metaphysische gestellte Spekulation der Gnostiker konnte nichts mit der nüchternen Historie des Alten Testaments anfangen, ihr gilt dieses Buch allenfalls für das Testament des Demiurgen, dessen Reich durch die Erlösung zu Ende gekommen ist. Hier knüpft Marcion an die Gnosis, deren Verstiegenheiten er sonst ferne steht. Es gibt, so lehrt er, zwei Götter: den Weltschöpfer, von dem das Alte Testament wahrheitsgemäß berichtet, der Herr dieser Welt, der Gott des Gesetzes, das nicht die Evangelien vorbereitet, sondern das der eigentliche Feind der Evangelien und der Erlösung ist,

nicht Religion, sondern Widerreligion. Der Schöpfergott ist — nach den bekannten Stellen im Alten Testament — böse, zornig, rachsüchtig, neidisch, grausam, blutgierig und so weiter. Nichts Gutes ist an ihm als eine gewisse Gerechtigkeit, die er seinen gehorsamen Knechten gewährt. Das Werk dieses Gottes, die Welt, ist nach seinem Bild die schlechteste aller denkbaren Welten, oft wird der Schöpfer seiner Welt einfach gleich gesetzt — beides ist Finsternis. Der besondere Haß Marcions gilt folgerichtig dem Leib des Menschen und seiner Fortpflanzung, Erfindungen des schlechten Gottes.

Über diesem Gotte steht der unbekannte Gott, der sich in Christus offenbart hat, um die Menschen aus der Knechtschaft des Demiurgen zu retten und die mißratene Welt aufzuheben. „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen, noch darüber denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann." So beginnt Marcions Werk „Die Antithesen". Mit Christus erscheint der gute Gott, und ein Kampf entbrennt zwischen ihm und dem Demiurgen. Er endet mit dem Sieg des Lichtes und dem Auslöschen des Schöpfergottes. Vom höchsten Gott hat keiner gewußt, auch der Weltschöpfer nicht, nicht die Propheten, die nach allgemeinem Glauben Christus vorausgesagt haben, und nicht der Psalmist. Die Apostel haben Christus törichterweise für den Sohn des Weltschöpfers gehalten, seine jüdischen Zuhörer konnten ihn ja nicht anders verstehen, wenn er vom „Vater" redete, während er mit diesem Wort eine neue und fremde Gefühlssphäre betreten hat. „Nur der Sohn kennt den Vater und wem es der Sohn will offenbaren." Einen einzigen Apostel hat sich Christus erwählt — Paulus. Er hat das wahre Evangelium verkündet, aber es ist verfälscht worden, und nun unternimmt Marcion, es wiederherzustellen, das heißt jeden Zusammenhang mit dem Judentum auszulöschen, die reine Religion der Erlösung zu finden. Mit diesem Marcion-Evangelium (das Harnack rekonstruiert) ist um das Jahr 150

die erste kanonische Sammlung der neutestamentlichen Schriften geschaffen worden — vom ärgsten aller Ketzer.

Die Zwei-Götterlehre Marcions erinnert an Zoroaster, das konsequenteste Christentum kommt dem Parsismus nahe; der spätere Mani, der auf Babylonischem und Persischem fußt, hat von Marcion einiges empfangen. Auch für Mani (hingerichtet 274 oder 275) gibt es zwei von Anfang bestehende göttliche Kräfte, den Gott des Lichtes und den Gott der Finsternis, der die Welt geschaffen und die Menschen zur Sünde verführt hat. Die Seele des Menschen gehört dem Lichtreich an, sein Körper der Finsternis. (Bei Marcion jedoch ist auch die Seele Werk des Schöpfergottes, der ihr ja seinen Atem eingehaucht hat.) Auch bei Mani sendet der gute Gott seinen Sohn in der Gestalt eines schönen Menschen herab — Isa, Jesus —, auch bei Mani wird die strengste Askese als der Weg zur Erlösung gefordert.

Der obere Gott Marcions ist Liebe, die von der schlechten Welt, ihrem Gesetz und ihrem Herrn erlöst, und nichts anderes. Im ersten Johannesbrief findet sich eine Stelle, die Marcion vorbereitet: „Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist. So jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. Denn alles, was in der Welt ist, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt." Und in der Versuchungsgeschichte Jesu deutet ein Wort darauf hin, daß der Herr dieser Welt teuflisch ist. „Ich will dir ihre Macht geben und ihre Herrlichkeit; denn sie ist mir übergeben und ich gebe sie, wem ich will." Dafür fordert er die Anerkennung seiner Herrschaft. — Mit der geraden und einfachen Konzeption Marcions vom Weltgott und vom Überweltgott, vom Gott des Gesetzes und vom Gott der Liebe ist aller Judaismus und Schöpfungs-Monotheismus abgetan, Religion ist Erlösung, ist Liebe, keine Überlieferung und kein Ritus. Marcion hat mit dem Gedanken Ernst gemacht, daß Erlösung nicht den Gerechten zuteil wird — denn die gehören dem Schöpfergott und seinem Gesetze zu —, sondern den

Sündern, die jener verwirft. Christus ist zur Hölle gefahren und hat die ärgsten Sünder der Heiden erlöst, die gerechten Juden aber an ihrem zwar schmerzlosen aber doch schmachvollen Ort gelassen. Das ist höchste Konsequenz, vielleicht Überkonsequenz: die All-Liebe löscht jede Sünde aus, doch wer sich unters Gesetz begibt, der gewinnt keine Erlösung — er hat ja auf die Liebe verzichtet und lebt in der Gerechtigkeit.

Für die Rettung des Menschengeschlechtes mußte dem Gott, der es geschaffen hat, ein Kaufpreis gezahlt werden — der Tod Christi.

Harnack urteilt, daß die Religion Marcions vollkommen unjüdisch und vollkommen unhellenisch sei, er weist auf ihre Verwandtschaft mit Tolstoi hin. Die römische Christengemeinde hat Marcion ausgestoßen, ihr Bischof Polykarp nennt ihn den „Erstgeborenen Satans", für Justin ist er „der Apostel der Dämonen". Marcion ist der erste, der nach Paulus die Religion weitergeführt hat — und der erste Ketzer. Gegen das Ende des 2. Jahrhunderts hat einmal die Möglichkeit bestanden, daß die Lehre Marcions mit der katholischen in Wettbewerb träte; aber die starken Schriftsteller der Großkirche haben sie überwunden.

Für Marcion ist der Weltschöpfer ein schlechter Gott, aber alles ist wahr, was von ihm geschrieben steht. Marcions Schüler Apelles erklärte endlich das ganze Alte Testament für ein Fabel- und Lügenbuch. Sein Urheber ist nicht der Demiurg, sondern ein Dämon Jahve, „der feurige Lügengeist, der zu Mose im Busch geredet hat", der die Seelen aus der oberen Region des guten Gottes in die Finsternis der Welt verlockt hat. Der Weltschöpfer selbst ist nicht böse, sondern nur unvollkommen, denn er hat die Welt im Auftrag des wahren Gottes gemacht; jene andere Gewalt jedoch hat sich der Menschen bemächtigt und ist von ihnen als Gott verehrt worden. Durch das Alte Testament betrügt dieser Gott nicht nur die Juden, sondern auch die meisten Christen. Das ist eine unklare Drei-Götterlehre. Dem

Apelles war im übrigen alle Theologie gleichgültig, der Glaube an den liebenden Erlösergott allein wichtig.

In Marcion ist wahre Freiheit eines Christenmenschen. Mythos, Ratio, Moral sind aus der Religion verwiesen, die Liebe bleibt.

6.

Mit der Entwertung der Welt und des Lebens, die sich nicht selten zum aktiven Haß gesteigert hat, rückt auch das ursprüngliche Gefühl der Furcht vor dem Tode in das nunmehr wertvollere Bereich hinein, in das Leben nach dem Tode. Schon die Ägypter hatten ja die Todesfurcht in ein Jenseits verlegt, ein ganzes System aufgebaut, um die Furcht vor der endgültigen Vernichtung zu beseitigen. Die Furcht vor einem weiteren, ewigen Tod nach dem irdischen ist aber nur eine psychologische Verschiebung, die das natürliche Gefühl mit einem anderen Vorstellungsinhalt ausstattet. In Wahrheit ist die Furcht vor einer jenseitigen Vernichtung die Furcht vor dem Tode, die wir betrachtet haben, die Hoffnung auf ein jenseitiges, nicht endendes Leben ist die Freude am diesseitigen, das heißt am Leben überhaupt. In den Evangelien ist nicht viel von Todesfurcht zu spüren, bei Paulus setzt auch dies ein wie alles andere. Je umfänglicher das System des Christentums ausgebaut wurde, besonders aber mit der Zunahme der asketischen Tendenzen, desto gewaltiger schwoll das Motiv an: Furcht vor ewiger Vernichtung. Was in früheren Zeiten unterdrückt und verschwiegen worden war — daß das Leben enden muß —, das tritt mehr und mehr in den Mittelpunkt des Denkens und des Gefühls. Dieses Quälende hat in der katholischen Totenmesse einen ergreifenden Ausdruck gefunden. Libera me, Domine, de morte aeterna! Herr, laß mich nicht in ewige Vernichtung sinken!

Im Lauf des ersten christlichen Jahrtausends ist die Furcht vor einem größeren, schrecklicheren Tod nach dem irdischen, die Furcht vor ewiger Verdammnis so ungeheuer angewachsen, daß man den wirklichen, den irdischen Tod, nach dessen Bild jener andere doch ersonnen worden war, fast mit Gleichgültigkeit hingenommen, ja manchmal mit Märtyrerlust gesucht hat, um eines zweiten, unbekannten Lebens teilhaft zu werden — eine der großen Paradoxien des menschlichen Herzens. Man erduldet den Tod, den man vor Augen hat, damit man einem anderen, vorgestellten entrinne! Die Flucht in die Wüste, die vom 3. Jahrhundert so große Dimensionen angenommen hat, daß der Staat gegen die Entvölkerung einschreiten mußte, die Selbstpeinigungen und asketischen Neigungen aller Art sind Äußerungen der urmenschlichen Furcht vor dem Tode, die sich in eine andere Sphäre hinübergebildet hat. Man glaubte sich stark genug, die Übel der Erde, die man doch einigermaßen kannte, zu ertragen, hoffte man doch mit der Hingabe eines so großen Kaufpreises, wie es das Erdenglück ist, noch unbekannte Schätze zu gewinnen. Der asketische Dualismus verheißt zum Entgelt für das irdische Glück ein anderes, länger währendes, höheres. Welche Vorstellungen von diesem zweiten Leben gebildet werden, ist gleichgültig, dahinter steht die Furcht vor dem Aufhören, vor dem Tode, den man nun einen ewigen nennt.

Dieser typische frühchristliche Gedankengang ist aber schon bei Platon ganz ausgebildet. Im „Gorgias" wird gesagt, daß die Seele nach dem Tod entweder in den Hades kommt, wo sie die Strafen ihrer Missetaten erduldet, oder auf die Inseln der Seligen. „Ich will daher auf die Ehren der Menge verzichten und lieber als ein gerechter Mensch in der Wahrheit leben." Und im „Phaidon" heißt es ganz asketisch: „Darum darf ein Mann seiner Seele wegen guten Mutes sein, wenn er im Leben den Lüsten des Leibes und dessen Schmuck, fremden Dingen, entsagt hat" und so weiter. Zwar ist die spätere Steigerung

noch nicht ausgesprochen, daß man dieses Leben verderben und zerstören müsse, um das bessere zu erlangen, aber die Richtung wird klar gewiesen. Und in Wirklichkeit ist Sokrates der erste Blutzeuge seines Glaubens. Sokrates stirbt (wenigstens im „Gorgias") wie ein christlicher Märtyrer, um die Inseln der Seligen, das antike Paradies zu gewinnen.

Der tiefste Sinn der Predigt Jesu ist nicht etwa Moral, sondern die Aufhebung der Todesfurcht durch das Bewußtsein des schon gegenwärtigen Gottesreiches. „Hölle, wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel!" ruft Paulus aus. Nicht der Märtyrer, der freiwillig den Tod auf sich nimmt, hat seine Furcht überwunden, er will ja durch irdischen Tod jenseitiges Leben erkaufen. Aber wenn die schöpferische Verwandlung so gewaltig ist, daß in absoluter Dimension kein Mehr und kein Weniger mehr verstanden wird, dann ist der Tod wirklich aus der Seele getilgt in der Gewißheit ewigen Lebens, ζωὴ αἰώνιος.

Viertes Kapitel

Fortleben des alten Mythos

1.

Die Großkirche ist im Kampfe mit der Gnosis allmählich entstanden, hat schließlich als katholische den Platz behauptet. Ihr System ist gleich dem der ketzerischen Gnosis intellektualistisch, mit Origenes kommt es zu einem vorläufigen Abschluß. Alle späteren Kirchenväter und Doktoren haben umgestaltet, hinzugefügt, anders gedeutet. Die offiziellen Grundlagen sind immer die heiligen Bücher des Judentums geblieben, zu denen allmählich eine Sammlung neuer Schriften, die Evangelien und die Apostelbriefe, getreten ist. Ein wirklicher Ausgleich hat zwischen den verschiedenen Bestandteilen des Christentums, die sich schon keimhaft bei Paulus finden, niemals stattgefunden. Sie gehen im Lauf der Jahrhunderte die verschiedensten Verbindungen ein, bald tritt das eine hervor, bald das andere, was eine schwächere Partei aufrecht hält, das gilt für verboten und ketzerisch. Drei Grundelemente sind bis heute in voller Wirksamkeit: das mythische, das rationale und das mystische (hiezu das Gefühl der Liebe). Wir wollen uns dies bewußt machen, um das Hauptthema wieder zu gewinnen.

Das mythische Element ist im Urchristentum stark zurückgetreten, fast unsichtbar geworden; auf den Konzilien setzt es sich wieder kräftig durch und tritt im viel umstrittenen und verschiedentlich formulierten Dogma von der Dreieinigkeit dem

Gesetzesgott des Judentums entgegen. Ein anderes volkstümliches und mythisches Element ist der Kult der Gottesmutter, von dem in den ersten Jahrhunderten noch nicht die Rede ist, der aber vom 5. Jahrhundert an immer größere Bedeutung gewinnt und seine Höhepunkte im 13., 14., 15. Jahrhundert erreicht. Der Kult der Madonna und die Verehrung der Heiligen und der Engel (auch sie am Anfang unbekannt) bedeuten eine Rezeption alter und nie vergessener polytheistischer — das heißt starr gewordener mythischer — Mächte. Aber gerade diese und unzählige andere heidnische Elemente (von denen gleich zu sprechen sein wird) haben das Christentum bei den jungen anschauungsfrohen und zur Abstraktion noch unfähigen Völkern möglich gemacht, der Monotheismus mit der Christus-Spekulation wäre abgelehnt worden. Durch die Theologie des Mittelalters ziehen sich die Versuche, den abstrakten Monotheismus mit der Naturanbetung und den mythischen Überlieferungen der indogermanischen Heidenvölker irgendwie zu versöhnen, die frühen Päpste haben heidnische Kulte ausdrücklich gestattet, wenn sie nur einen christlichen Anstrich trugen.

Offiziell ist der Jenseits-Monotheismus von Anfang an das Grunddogma des Christentums gewesen, und er wird auch immer wieder für etwas Höheres ausgegeben als Naturbeseelung und Vielgötterei. Dieser Gedanke sitzt am allerfestesten, die europäische Menschheit hat sich ihm ganz und gar unterworfen (Indien nicht!): daß der Glaube an einen Gott eine höhere Form der Religiosität darstelle als der Glaube an Göttlichkeit überhaupt, an göttliche Kräfte, die durch die Welt wirken, mannigfach und unerschöpflich — unpersönlich vor allem. Wenn man zwölf olympische Götter abzählt, so mag man immerhin sagen, elf davon (oder alle zwölf) seien überflüssig, aber diese Art, die Religion arithmetisch und rational aufzufassen, ist primitiv und gering. Man unterwirft das religiöse Fühlen dem Gedanken, der immer zur Vereinfachung und Vereinheitlichung strebt und sich erst bei der letzten Abstraktion zu-

frieden gibt. Oder man spiegelt seine eigene Kleinheit und stellt sich Gott nicht abstrakt, sondern recht bürgerlich als „lieben Gott" oder „le bon Dieu" vor oder in industriellem Geist als „the Maker of All" — kurzum als einen Mann, der zwar unvergleichlich mehr weiß und vermag als jeder von uns, der aber doch nach dem Bild des Menschen zu denken ist, ein Papa, ein König alter Zeit oder ein Ingenieur.

In Wirklichkeit ist der Monotheismus nicht eine höhere Form der Religiosität, sondern ein Phänomen der Verarmung an Anschauungskraft und Phantasie, er ist Resignation des religiösen Schöpfertriebes, Ausruhen in der Verständigkeit. Unmittelbares religiöses Gefühl kann Göttlichkeit überall finden, in Blume und Baum, in Mensch und Tier, in Gestirn und Kristall, ausgegossen über Seele und Welt. Wahre Religiosität hat auch den Atheismus, das Schreckgespenst alles kodifizierten Monotheismus, nicht zu fürchten, weil sie gar kein Verständnis für ihn hat. Der religiöse Mensch braucht keinen „Gott", am allerwenigsten einen nach menschlicher Art als Persönlichkeit vorgestellten. Sicherlich gibt es Stunden, viele Stunden sogar, wo das religiöse Gefühl verstummt ist, wo der Mensch ohne Heiligkeit leben muß; doch ob ein Gott vorhanden sein mag oder nicht, das ist eine höchst gleichgültige Sache für den wirklich religiösen Menschen, eine Beschäftigung für theoretische Köpfe. Nur auf die Kraft und Intensität des Weltfühlens kommt es an. Es ist beschämend für Menschen unserer Zeit, Religiosität von einem so dürftigen Gedanken wie dem eines jenseitigen Gottes abhängen zu lassen als seine Gläubigen oder als seine Leugner. Zwischen Religiosität und der Annahme eines persönlichen Gottes besteht nicht einmal ein Zusammenhang, jene ist ein fundamentales Gefühlsverhältnis zum Dasein, dies eine Meinung, ein Gedanke, der Überzeugung genannt wird, wenn er besonders fest steckt. Ein Gott, drei Götter, viele Götter sind Angelegenheiten der theologischen Spekulation, haben mit religiöser Wirklichkeit nichts zu schaffen. Das ist ja das Große

am mystischen Element des Christentums, daß es sich um derlei Spekulationen nicht kümmert und im unmittelbaren religiösen Erlebnis wohnt. Beim echten Mystiker wirkt das Bewußtsein von Unendlichkeit und Heiligkeit der Seele und der Welt, Erniedrigung wäre es für ihn, über einen Gott, das heißt über ein irgendwie abgegrenztes Gebilde des Denkens oder der Vorstellung Rechenschaft geben zu müssen. Dabei ist kein prinzipieller Unterschied, ob für den einen (ganz aufs Innenleben eingestellten) der Schwerpunkt in der Göttlichkeit der Seele, für den anderen (dem Schauen zugekehrten) in der Göttlichkeit der Welt liegt, ob einer mehr mystisch oder mehr pantheistisch empfindet. So und so wird das Dasein in eine höhere, in eine göttliche Sphäre gehoben, in der je nach persönlicher Veranlagung der eine oder der andere Pol tiefer aufleuchtet.

Hier hängen Mystik und Mythos zusammen. Was der Mythos in dem Fundamentalverhältnis: Mensch und Welt für die im Raum erscheinende Welt bedeutet, das ist mystisches Fühlen für die unsichtbare, für die Seelenwelt. Beides hebt den Menschen über seine Individualität hinaus, schmilzt ihn ein ins All-Leben, ins überpersönliche Sein, oder wie es der Mystiker lieber nennt, ins göttliche Leben. Der große Strom, den wir als Grundgefühl des Mythos festgestellt haben, ergießt sich durch die Seele des Mystikers, die Menschenseele wird gelöst ins ewige Sein, ins fließende Leben der Gottheit. Der Mystiker weiß in Wirklichkeit nichts von einem abstrakten oder von einem persönlichen Gott (allenfalls in seinem dogmatisch belehrten Verstand), er kennt nur die anfang- und endlose Gottheit, die heilige Kraft, die alles bildet, alles trägt. Die Mystik ist der Mythos des Innenlebens, der Mythos ist die Mystik des Räumlichseins, beides sind die großen Gestaltungen des Weltverhältnisses, die weit über die Enge jedes Theismus hinausreichen, Mythos als die All-Lebendigkeit der Welt, Mystik als die göttliche Verwurzelung der Seele. Für beide ist nichts Gemachtes, nichts Totes, nichts Unfruchtbares da, sie sind Offenbarungen des

gleichen Grundgefühles in verschiedener Ausprägung. (Unter Mythos verstehe ich aber schon die reife Art, Natur zu fühlen, die erst im dritten Teil ganz klar werden kann.) Während die abendländische Menschheit in ihren Gipfeln allzusehr nach den beiden Richtungen hin geschieden ist, besitzen die indischen Upanischaden, die auf einer frühen Stufe des Denkens stehen, beides in einem, Mythos und Mystik zugleich.

Es ist die Tragik des Christentums, daß es auf dem Stamme der Verstandesreligion erwachsen ist und sich ihr niemals ganz hat entwinden können bis auf den heutigen Tag. Die streng monotheistische, die alttestamentliche Richtung hat in den ersten Jahrhunderten des Christentums als „Monarchianismus" einen einzigen Gott gegenüber der mythisch beeinflußten Lehre von der Dreifaltigkeit durchsetzen wollen. Den protestantischen Bewegungen der Reformationszeit wohnte die Neigung inne, zum Monotheismus zurückzukehren und von den im Mittelalter herrschend gewordenen mythischen Strömungen loszukommen. Die Vernunftreligion und die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts lehnte einen persönlichen Gott ab und nannte das Deismus. Im 18. Jahrhundert lehrten die Sozinianer einen Gesetzesmonotheismus und strebten so wieder zurück ins Alte Testament. Der liberale Protestantismus des 19. Jahrhunderts bemühte sich um die Reinigung des Christentums von heidnischen Elementen und neigte nicht selten einem nüchternen Moralismus zu. Doch ist der Protestantismus noch heute lebendig genug, um Sekte nach Sekte aus sich heraus zu erzeugen, ein sicherer Beweis für das religiöse Interesse (wenn auch nicht durchaus für die religiöse Schöpfungskraft), und die verschiedenen protestantischen Richtungen der Gegenwart, die sich nur an die Evangelien halten wollen (soweit sie sich vom Biblizismus nicht etwa ganz gelöst haben), suchen wieder das Wesen der Religion in der Liebe, greifen auch mit gutem Instinkt auf die deutschen Mystiker zurück. Die Fadenscheinigkeit des Monotheismus wird heute hie und da auch von Theologen

anerkannt. So sagt Paul de Lagarde: „Der Monotheismus ist so wenig Religion wie das Wissen um die Einwohnerzahl Deutschlands deutscher Patriotismus und das Wissen, daß man nur eine Mutter hat, kindliche Liebe ist", und Paul Wendland: „Nicht jede monotheistische Form darf, abgesehen von dem Inhalt, den Vorzug vor dem Polytheismus beanspruchen. Die monotheistische Richtung des Hellenismus ist schließlich doch nur das Produkt einer Auflösung und Entleerung der Religion." — Es ist keine haltlose Behauptung, wenn sie auch hier nicht im einzelnen bewiesen werden kann: daß allen wahrhaft religiösen Geistern der abstrakte Monotheismus im tiefsten unannehmbar und zuwider gewesen ist, oft ohne daß sie es selbst gewußt haben. Jeder hat ihn auf seine Art umgangen.

Die Zerklüftung und fortschreitende Individualisierung des Protestantismus, die vom staatlichen Gesichtspunkt aus manchmal beklagt wird, beweist die lebendige Religiosität der germanischen Völker. Denn Religion ist eine Angelegenheit des einzelnen, die wirkliche Religion keines Menschen kann der eines anderen völlig gleichen, das Gefühl vom Göttlichen und Heiligen drückt ja das persönliche Verhältnis der einzelnen Seele zum All-Leben aus, das zwar gewiß wiederkehrende Typen zeigen wird, aber doch niemals in eine Formel gefaßt werden kann, so lange das religiöse Fühlen nicht erstarrt ist. Der abstrakte Monotheismus wird nur dort aus sich selbst heraus entstehen, wo völlig einheitlich durchgeführte Disziplinierung des Denkens alle Kräfte der Seele beherrscht, wo das abstrakte Wesen alles übrige aufgesogen hat (so etwa bei dem Neukantianer Hermann Cohen, dessen philosophisches Prinzip das „reine Denken" ohne jede erfahrungsmäßige Beimengung ist, und dessen Religion folgerichtig der der israelitischen Propheten nahe kommt). Je lebendiger das religiöse Fühlen in einem Volk und in einem Menschen ist, desto vielgestaltiger wird sich auch das Bewußtsein des Göttlichen offenbaren und desto entfernter wird es jeder gleich machenden Formel sein.

Im Katholizismus sind abstrakter Monotheismus und Moralismus nur selten wichtig gewesen. Die Theologie hat sich mit metaphysischen Spekulationen über Gottheit, Erlösung und ähnliches befaßt, hat die großen Systeme der Scholastik ausgebildet, in der jedes Ding im Himmel und auf Erden seine Stelle und seinen Wert besitzt. Daneben ist das Heidentum der Völker in allen seinen Formen eingedrungen, es nimmt, nur notdürftig angeglichen, noch in der Kirche der Gegenwart einen bedeutenden Platz ein. Vielleicht gerade wegen dieses volkstümlichen Bestandteiles erfüllt die katholische Kirche noch heute am besten die religiösen Bedürfnisse der Massen. Die mythischen Elemente werden uns jetzt beschäftigen, die, zum Teil unverändert, zum Teil in verkirchlichter oder sonstwie angepaßter Form weiterbestehen. Wir werden bei ihrer Musterung erkennen, daß der alte Mythos Überlebsel ist und nicht mehr die Kraft besitzt, Neues hervorzubringen. Er wird hauptsächlich vom konservativen Landvolke bewahrt, das an Flurgottheiten und Erntekulten festhält; nicht mit Unrecht hat das Wort „paganus", bäuerisch, das im Edikt eines christlich-römischen Kaisers geringschätzig für den durch die neue Religion erledigten alten Kult gebraucht wird, noch heute die Bedeutung von „heidnisch".

Von Anfang an hat die Kirche die Naturwesen für Teufel und die heidnischen Bräuche für Teufelsdienst erklärt, sonderlich diejenigen, die nicht mit sich reden ließen und als echte Gebilde des Mythos keine fest greifbare Gestalt, sogar wandelbare Namen trugen. Die bocksfüßigen Wald- und Feldgeister sind Dämonen geworden — lebendig genug, um den Menschen zu verderben. Kein Christ bis in die Renaissance und wahrscheinlich noch viel länger hat ja an ihrer Existenz gezweifelt, doch ihre Zeit war dahin, von Flur und Mark wurden sie hinabgestoßen in die Hölle, die der neue Himmel dringend brauchte. Weil aber die Elementarwesen die Natur selbst sind in ihrer mythisch beseelten Gestalt, darum wurde die ganze Natur beargwöhnt und verdächtigt — nicht zu allerletzt das Stück Natur, das dem

Menschen am innigsten zugehört, sein eigener Leib. Immer wieder spricht die Angst vor Naturliebe und Naturanbetung ihren Fluch über die Welt aus. Naturfremd und jenseitsnah werden, den Leib hemmen und die Seele pflegen — das wurde mehr und mehr die große Aufgabe des Menschen.

Dies ist die eine Art, den Gestalten des heidnischen Mythos zu begegnen: sie auszurotten; die andere Methode war entgegengesetzt: die heidnischen Wesen, Götter und Halbgötter der antiken Welt besonders, wurden der Taufe unterworfen wie ihre Verehrer und gingen mit ihnen ins Himmelreich ein, manche Götter wurden sogar zu Heiligen. Dasselbe Geschlecht — zur Hölle geschickt, in den Himmel erhöht. Und so ist teils gegen den Willen der Kirche, teils unmittelbar durch sie vieles vom alten Mythos lebendig geblieben. Das Landvolk sonderlich läßt nicht von seinen Göttern und Bräuchen, und mögen sich noch so viele neue Schichten über das Alte gelegt haben, es wird nicht ganz erstickt; in manchem gleicht der Bauer unserer Alpenländer — wenigstens bis zum großen Krieg, der hier so viel durcheinander geschüttelt und verändert hat — mehr dem Germanen der Völkerwanderung als dem mitlebenden Städter. Flur- und Waldgeister treiben noch heute ihr heimliches Wesen (im ersten Teil ist manches davon erwähnt worden). Man kennt den Kampf des vordringenden Christentums — das wie alle Neuerungen von den Städten ausgegangen ist — mit dem Mythos, der ja freilich nicht mehr in seiner ersten Blüte stand, aber doch noch genug Lebenskraft besessen hat. Tausend Jahre nach der Festsetzung des Christentums in den Mittelmeerländern sind in Deutschland heilige Bäume umgehaut worden, um die innewohnenden Wesen zu treffen. Noch heute werden in Süddeutschland Quellen bekränzt, in Italien Göttinnen über den Acker geführt, in Griechenland Speiseopfer für die Meerfrauen dargebracht.

Der Trieb des Menschen, mythisch zu apperzipieren, hat sich nicht töten lassen. Das ganze Mittelalter hindurch und auch

nachher ist christliche Mythenbildung lebendig, hundert Motive aus Bibel, orientalischem Märchen, heidnischer Mythologie, Märtyrerberichten, antiker Sage werden zusammengetragen und durcheinander geschlungen, ein buntes Gespinst von phantastischen Dichtungen, *Legenden*, entsteht, die als selbständig und berechtigt, als „wahr" neben die Theologie und die Dogmatik der Kirche treten. Die echte Legende wächst aus der Verknüpfung von Menschenleben mit überirdischen, mit göttlichen Mächten (wie der Mythos Einheit des Menschenlebens und der Natur in Gestalt und Schönheit ist). Wenn an Winterabenden das Landvolk um eine Kerze beisammen sitzt, wird noch heute der uralte Faden aufgenommen und mit seltenen Ereignissen, mit Tierbegegnungen und Geistergeschichten weitergesponnen. Der eine glaubt es, der andere glaubt es nicht, aber alle hören es gern. „Der Aberglaube ist die Poesie des Lebens; deswegen schadet es dem Dichter nicht, abergläubisch zu sein." (Goethe.)

Wenn mythische und legendische Elemente verstandesmäßig behandelt werden, wenn alles recht klar und sicher sein und womöglich noch eine hausbackene Moral herauskommen soll, so entsteht leicht die *Allegorie*, die nichts ist, nicht unmittelbare Fülle der Anschauung und nicht wissenschaftliche Wahrheit.

Bei dem folgenden Blick auf die noch heute lebendigen Gebilde des Mythos — und des Aberglaubens! — kann es sich nur um Proben handeln, nicht etwa um Vollständigkeit, und es ist lediglich der Zufall des Materials, daß meine Beispiele meistens aus Deutschland und aus Italien stammen. Sie sind überall zu finden, wo die katholische und die griechische Kirche herrschen. Die katholische Kirche hat es ja in einer ganz einzigen Art verstanden, neben einer rationalistischen, fremdsprachigen Theologie und fast ohne Zusammenhang mit ihr eine ganze Welt von heiligen Gestalten zu dulden und zu schaffen, eine unerschöpfliche, täglich zunehmende Reihe von Wundern zu beglaubigen, Zeremonien und Kulte aller Art zu pflegen, die

vielfach heidnisch und oft genug gar nicht verändert worden sind. Das Heidnische, das die Kirche übernommen hat, stammt zum größten Teil aus der antiken Welt, deren Erbe die katholische Kirche angetreten hat, nur weniges ist altes Mythengut. Die protestantischen Kirchen sind durchwegs mythen- und legendenfeindlich, meistens feindlich jeder Verkörperung des Heiligen, sie haben Ernst gemacht mit dem Gedanken, daß Gott ein Geist sei, sie wollen Gott im Geist allein anbeten, nicht in Schönheit und Natur. Prophezeien ist schwer — wer vermöchte zu sagen, ob die heidnisch befruchtete farbenreiche und weitherzige Volksreligion siegreich bleiben wird oder die vergeistigte, die Natur und Gestaltung verschmäht? ...

2.

Noch fließen heilige Quellen. Und es ist wie ein Symbol, daß sie in Trafoi (tres fontes) durch die Leiber von drei Heiligen hindurch ins Freie strömen. Einst haben christliche Prediger den Quellenkult mit Strafen belegt, Karl der Große hat im Jahr 789 solch ein Verbot erlassen; aber es hat nicht gewirkt. Frische Blumen, Wachsbildchen werden an Quellheiligtümern, bei Wallfahrtskirchen in Bayern und Österreich geopfert. In Sizilien ergießt sich beim Grab der kumanischen Sibylle eine weissagende Quelle, die jetzt dem heiligen Johannes geweiht ist; auch im Agnesbrünndl bei Wien wird einmal im Jahr die Zukunft erforscht. Die Madonna in der Grotte von Lourdes wird wohl einst eine heidnische Quellnymphe gewesen sein (wenn auch ihre Verehrung nicht sehr alt ist), nahe von ihr hat Melusine gehaust.

Der Kult der Höhen und der Bäume lebt weiter. Wallfahrtskirchen stehen auf Bergen, weil die Naturwesen die Höhe geliebt haben, auch die neue Gottheit ist dem Volk in der Natur

heimisch wie die alte. Daran ist mythisch-heidnischer Kult zu kennen, daß die Anbetung nur an einem bestimmten Ort geschehen kann, daß die Gottheit wirklich (und nicht etwa symbolisch oder sonstwie unklar) an einer Stelle der Natur haust. Dies ist allen katholischen Wallfahrtsstätten gemein: daß hier und nur hier die Gottheit wohnt. Baumheiligtümer sind in christliche verwandelt worden, indem man ein Madonnenbild in ihre Krone gesetzt hat. Immer wieder berichtet die Legende, daß an einer Stelle ein Heiligenbild gefunden worden sei und fortan dort verehrt werden wolle. „Ein richtiges Madonnenbild muß überhaupt in einem Baum gehangen oder auf dem Wasser dahergeschwommen sein, wenn es beim Volk Anerkennung finden soll." (M. Höfler.) Ebenso ist es in Italien — mythische Naturverehrung in christlichem Gewand.

Bäume sind zaubermächtig, die Heilmittel, die das Landvolk noch heute von ihnen zieht, sind nicht eigentlich Arzneien, sondern alt überlieferte Zauber. In Smaaland (Schweden) steht auf jedem Hofe ein heiliger Baum, in dem der Schutzgeist des Hauses nistet. Ihn umschlingen die Frauen in der schweren Stunde der Geburt (wie die Leto den Ölbaum — S. 48), daß er hilfreich sei.

Wie es viele heilige Bäume gibt, deren jeder ein Gegenstand abgesonderter Verehrung ist, so gibt es auch viele heilige Frauen, die in Bäumen, Grotten oder Kirchen wohnen, eine in Loretto, eine in Lourdes, eine in Altötting, eine in Einsiedeln, eine in Mariazell, wohl voneinander geschieden. In Neapel allein hat es bis zum Jahr 1889 dreißig verschiedene gekrönte Madonnen gegeben und eine weit größere Anzahl ungekrönter, die das Volk wohl zu unterscheiden weiß. „Man spricht (in Bayern) vom Ditramzeller, vom Aigener, vom Siegertsbrunner Leonhard wie von verschiedenen Heiligen." (R. Andree.) Das Volk lebt ja in konkreter Anschauung, der Gedanke einer allgemeinen (von den verschiedenen wirklichen abgezogenen) heiligen Maria, eines über ganz Bayern und Österreich herrschenden Leonhard

wäre ihm viel zu kalt und abstrakt, es kennt nur die verschiedenen wirklichen Marien (das heißt Marienbilder), die in der und jener Kirche zu Hause sind; hat die eine ein Anliegen nicht gewährt, so wallfahrtet man zu einer anderen, vielleicht wird sie gnädiger sein. In den katholischen Ländern ist es Brauch — wie in der antiken Welt —, einmal im Jahr zu einer bestimmten Muttergottes zu wallfahrten, die sich Freunden und Verwandten schon öfter hilfreich erwiesen hat und mit der man in einem sozusagen persönlichen Verhältnis steht. Man bringt ihr ein Geschenk, legt ihr eine Bitte vor, während man mächtigere und berühmtere wie etwa die von Lourdes (die heute wohl allen anderen den Rang abgelaufen hat) zwar sehr respektiert, ohne sie aber näher zu kennen. In Italien tragen die Madonnen meistens charakteristische Namen, die andeuten, was sie vermögen (Madonna dell' Ajuto, della Salute, della Vittoria, della Clemenza und so weiter).

Es ist für unsere Zwecke nicht erforderlich, im einzelnen zu erzählen, wie sich die Götter der alten Welt in christliche Heilige verwandelt haben, wie auf Mosaiken der löwenbezähmende Orpheus allmählich zum guten Hirten Christus, die byzantinische Kaiserin mit dem künftigen Weltherrscher im Arm zur Madonna mit dem Kind geworden ist; wie sich der Lichtkreis um das Haupt des Herrschers in den Nimbus um den Kopf des Heiligen verwandelt hat; wie die schützenden Genien der Antike, die Folgegeister des germanischen Heidentums zu Schutzengeln, wie Isis, Kybele, Rhea, Juno, Venus, im Norden Perchta zu Marien geworden sind, und hundert anderes. (In Süditalien heißt Venus hie und da noch ohne Verkleidung Santa Venere.) Über den Buchberg bei Tölz in Bayern ist laut dort befindlicher Abbildung die selige Edigna auf einem mit Ochsen bespannten Wagen durchs Land gezogen, ohne weiteres erkennt man die Umfahrt der Nerthus wieder, die Tacitus schildert. In San Giuliano in Süditalien fährt noch heute die dortige Madonna Jahr für Jahr mit sechs weißen Stieren übers

Land. In den barocken Kirchen Österreichs (St. Florian bei Linz etwa) gibt es manchmal eine Frauenkapelle, die ganz heiter und sonnig ist, die Himmelskönigin allein wird von Engeln umschwebt, kein Bild des Gekreuzigten ist zu sehen. Besonders zahlreich sind solche Kirchen und Kapellen neuerdings in Italien (während des Mittelalters und der Renaissance, wie es scheint, noch nicht), jeder antike Mensch hätte sich da heimisch gefühlt. Mancher „Frauenberg" in Deutschland, der ehemals der großen Erdenmutter angehört hat, ist heute der Gottesmutter heilig, in Tirol und in Bayern gibt es Kirchen „der drei heiligen Jungfrauen" und „der drei Fräulein", die nirgends im christlichen Legendar, wohl aber im deutschen Heidentum als Schicksalsjungfrauen und Waldholdinnen vorkommen. Eine Erinnerung an den Drei-Fräulein-Kult unterm Hollerbaum, wahrscheinlich ein alter Zauberspruch, ist der Kinderreim:

Ringel, Ringel, Reihe,
Sind wir unser dreie,
Sitzen unterm Hollerbusch,
Schreien alle: Husch! Husch! Husch!

So sind in Neugriechenland noch die Meerfrauen, die Nereiden lebendig (die Neraiden heißen), in Süditalien die Sirenen; ja in Sizilien wird noch heute hie und da der Mond angebetet — ältester Naturkult. In den Häusern Neapels und Capris verehrt man weiter die Dii Lares, die Schutzgottheiten des Hauses, die mit den Seelen der verstorbenen Familienmitglieder in Verbindung stehen. Nach Trede hat Neapel im Jahre 1889 ebenso viele Laren besessen wie Rom im Jahre 1. „Römisch-katholische Heilige und römisch-heidnische Laren als Beschützer an den Straßen sind Gottheiten, die sich nur durch den Namen voneinander unterscheiden."

In Mittelitalien leben noch heute etruskische Gottheiten als „vecchia religione" fort. Der Bauer, dessen Ernte bedroht ist, ruft um Mitternacht den alten etruskischen Himmelsgott Tinia

an. — „Dir empfehle ich mich! Verzeih mir, wenn ich dich verwünscht haben sollte! Es ist nicht mit bösem Willen geschehen, sondern nur im Zorn! Gib mir eine gute Ernte, Tinia, und ich werde dich segnen!" — Ebenso sind noch Aplun (Apollon) und die Liebesgöttin Turan zu finden, die in Liebeskummer hilft.

Die Feste der Bauern sind Wald- und Feldkulte heute wie je. Man erbittet Segen für Vieh und Flur, und dem hat sich die katholische Kirche angepaßt. Nicht anders als bei Kulten des Altertums werden noch heute am Palmsonntag und beim Fronleichnamsfest im Frühling Altar und Kirche mit Zweigen und Blumen geschmückt, im Süden nimmt man Oliven und Lorbeer, im Norden blühende Weidenzweige ins Haus. (Der Zusammenhang dieses Brauches mit dem Einzug Jesu in Jerusalem am Sonntag vor Ostern ist eine kirchliche Konstruktion.) Am Fronleichnamstag wird das Heiligtum aus seinem verschlossenen Schrein am Altar genommen, in feierlicher Prozession mit Gesang und Blumenstreuen auf die Äcker hinausgetragen, kleine Mädchen bringen Blumen und Früchte dar, nicht anders als einst beim Adonisfest, von dem wir Bescheid wissen, und bei den alten deutschen Vegetationsfesten, die uns weniger gut bekannt sind. Ich zweifle, ob diese uralten Naturfeiern eine glaubwürdige christliche Umdeutung erfahren haben. Entsprechend sind die Kirchweihfeste, die in unseren Dörfern im Herbst begangen werden, Erntefeste, alte Naturfeiern, ein bißchen von der Kirche übertüncht, und die Maiandacht, die heute überall zu Ehren Marias gefeiert wird — wie das Setzen des Maibaums — ist ein Überbleibsel oder ein Wiederaufleben heidnischer Frühlingsfeste.

Droht verderbliches Gewitter, so werden in unseren Alpendörfern die Glocken geläutet — ein alter Gewitterzauber. In Angri bei Neapel trägt man ein hölzernes Altarbild Johannes des Täufers über die Felder, wenn der Regen allzulang auf sich warten läßt (es gibt auch ein schöneres, neues Bild, das aber nicht so viel vermag); in Aversa wird ebenso mit einer

Statue der dortigen Muttergottes verfahren. Hilft das alles nicht, so bindet man in Süditalien dem Heiligen, der den Regen machen soll, die Füße zusammen, um ihn etwas derb an seine Pflicht zu erinnern — ehe er nicht regnen läßt, kommt er nicht los. Ja, schwer zu glauben, in Sizilien bedroht man das Kruzifix, wenn es nicht Regen sendet. Der Gott, den das Christentum lehrt, ist so ziemlich hinter der Schar der Naturdämonen verschwunden.

Weil der Gottesdienst des Landvolkes innig mit dem Ackerkult verbunden ist, bringt der Bauer den Heiligen seine Opfer dar und erwartet ihren Dank auf der Flur und beim Vieh. Von Kaiser Konstantin ist das Tieropfer zwar verboten und sogar mit Strafen belegt worden, aber Papst Gregor VII. (7. Jahrhundert) schreibt doch einem Bischof, das Tieropfer in den Kirchen könne geduldet werden, wenn es nur nicht den falschen Göttern gelte, sondern dem wahren Gott. Das Tieropfer ist noch nicht ganz ausgestorben, bis ins 18. Jahrhundert sind in Deutschland Pferde geopfert worden, und noch heute bringt man gelegentlich Hühner und Tauben, in Süditalien alle Haustiere dar. Votivbilder, Flachs und Stoffstücke werden in Oberbayern als Opfer an Bäume geheftet, Fingernägel und Haare, ja ganze Finger unter Bäumen vergraben — Überreste von Menschenopfern, an denen die Gottheit sich nährt. Im heutigen Griechenland wird sogar den Meerfrauen auf Bergen geopfert, bei Hochzeitsfesten schlachtet man einen Stier und weissagt aus dem Spritzen des Blutes die Zukunft der Ehe.

Schließlich sind die Tieropfer durch kleine Bilder von Tieren aus Holz, Wachs und Metall abgelöst werden. Überall in Bayern und Österreich werden solche Bilder als Opfergaben für das Gedeihen des Viehs dargebracht (sie heißen auch noch „Opfer"), Hufeisen gelten hierbei als Ersatz für Pferde. Die Feldgottheit schützt wie in alter Zeit das Haustier, man bringt es einmal im Jahr vor ihr Angesicht, damit sie es segne. Im alten Italien wurde alljährlich die Feldgöttin Pales angerufen, mit einem Lorbeerzweig besprengte der Priester vor ihrem Tempel das

Vieh. Das geschieht noch weiter in Italien, in Spanien, in der Bretagne und in Oberbayern. An die Stelle der Pales ist in Italien San Antonio der Abt getreten, die Tiere werden an seinen Festtagen in die Kirche geführt, mit Weihwasser besprengt und mit seinem Bilde geschmückt. In Bayern treibt man das Vieh in die Kirche, vor den Altar des heiligen Leonhard oder des heiligen Koloman, dort wird es von einem Priester besprengt. Im alten Rom wurde das Bild der Viehgöttin Epona an die Wand der Ställe gemalt, in Bayern hängt man das Bildnis des heiligen Leonhard (der wahrscheinlich aus dem Freyr hervorgegangen ist) an die Stalltür, in Italien das des heiligen Martin, und hält so das Vieh für zauberisch gefeit. Fledermäuse und Eulen werden in Italien und in Griechenland an die Ställe genagelt — Abwehrzauber.

Feldfrüchte, Butter, Flachs, Eier werden noch vielerorte geopfert, dem heiligen Wolfgang am Millstätter See Schweinsfüße. Die Heiligen, die den Feldbau schützen, empfangen beim Erntefest Sträuße von Ähren, in Sizilien wird ein wenig Getreide in die Kirche gebracht, vom Priester gesegnet und dem übrigen Getreide wieder beigemengt. Selten bleibt ein Heiligenbild auf Wegen und im Walde ungeschmückt, wer solch einen Blumenstrauß mit einem kurzen Gebete darbringt, weiht ein urtümliches Opfer dem Naturnumen. Die Bilder, die an den Kreuzwegen stehen, sind die alten Schutzgottheiten des Wanderers, im Süden setzen sie ohne jede Lücke die antiken Hermen fort und den Kult der am Dreiweg verehrten Hekate.

Wachslichter, die in der Kirche gesegnet worden sind, haben große Kraft, sonderlich wenn die Weihung am richtigen Tag (Maria Lichtmeß am 2. Februar) erfolgt ist. Hier und da zündet man sie, wohl aufbewahrt, in Bauernhäusern wieder an, um Hagelschauer und Gewitter abzuwehren, bindet sie wohl auch der Wöchnerin als Schutzzauber an Fuß und Hand.

Die Tempel des Äskulap und anderer Gottheiten waren angefüllt mit den Weihegaben der dankbar Genesenen. Frühe

Konzilien haben diese heidnische Sitte streng verboten, aber schließlich ist sie stärker gewesen als die Meinung der Theologen. Die Kirchen mächtiger Heiliger sind voll mit Händen, Füßen, Köpfen, Augen, ja mit Herzen, Lebern, Magen und Lungen aus Holz und Wachs, auch Krücken und sogar kleine Särge für ein vom Tod errettetes Kind werden dargebracht. Das wächserne Glied, das man dem Heiligen hingibt, vertritt im Sinne des Analogiezaubers das wirkliche. Auch Haar ist in mancher Wallfahrtskapelle zu sehen; in Süditalien schneiden sich hier und da Mädchen vor der Hochzeit ihre Zöpfe ab und schenken sie einem Heiligen. Gemalte Weihebilder zeigen regelmäßig, wie einer aus schwerer Not durch den Eingriff himmlischer Mächte entkommen ist, Gaben des Dankes. Auch die „Marterln", die an jeder Unglücksstelle in den deutschen Alpen stehen, sind solche Exvota, die den unmittelbaren Zusammenhang irdischen Geschehens mit himmlischem vor die Augen stellen.

Von dem großen Opfer der katholischen und der griechischen Kirche, das den wesentlichen Teil ihres Kults bildet, vom Gottesopfer der Messe, ist schon gesprochen worden (S. 114, 115). Sogar frühe Kirchenväter, denen Historie wenig am Herzen gelegen ist, haben gewußt, daß es aus dem Mithra-Kult herkommt (S. 202). Es setzt den ältesten mythischen Glauben an die Zaubergewalt des Blutes fort. Wie die Opfer der antiken Welt wird es für jeden Zweck dargebracht, für den guten Ausgang einer Reise und eines Abenteuers, gegen Unglück und Seuche, für Lebendige und Tote.

Am Allerseelentage bringt die ganze katholische Welt ihr unblutiges Totenopfer mit Lichtern und Blumen an den Gräbern der Hingeschiedenen dar, um so den Toten an ihrem düstern Ort Erleichterung zu schaffen.

3.

Die unendlich vielen profanen Bräuche, die zum Teil unverändert bewahrt, zum Teil aus Heidnisch-Mythischem hervorgegangen sind, können nur erwähnt, nicht aufgezählt oder gar beschrieben werden. Erforscher der Volksseele haben sich gern mit diesen Dingen beschäftigt, vieles ist schon an früheren Stellen erwähnt worden. Das Meiste, angepaßt und umgedeutet, wird heute gar nicht mehr verstanden; mancher aufgeklärte, das heißt rationalistisch orientierte Mann glaubt an Vorzeichen, an günstige und ungünstige Tage (Freitag), trägt einen Glücksring am Finger, den sein Kopf vielleicht für ein Andenken hält und den sein Herz doch heimlich als einen magischen Zauber liebt. Der Verlust würde Böses bedeuten. Den alten Ägyptern war der Skarabäuskäfer ein Abwehrmittel gegen Unglück, der heutige Italiener schützt sich durch ein Anhängsel von Kuhhorn gegen den bösen Blick, unter uns bevorzugt man vierblättrigen Klee, auch kleine Schweinchen und ähnliches. Der Analogiezauber hat seine Macht nicht verloren: das neapolitanische Mädchen verzaubert den Kopf eines Widders in den Kopf des Geliebten, wenn jener verwest, muß dieser sterben. Liebeszauber und Todeszauber sind in Süditalien allgemein verbreitet, das Hexen ist ein Beruf wie ein anderer, der Mann und Frau nährt. Aber auch wenn das deutsche Mädchen die Locke, die ihr einst der Geliebte gegeben, ins Feuer wirft und glaubt, damit ein Andenken vernichtet zu haben — glimmt ihr wohl im Herzen ein Rest böser Verzauberung.

Noch weiter gibt man in Griechenland dem Toten eine Münze in den Mund als Fährgeld für den gespenstischen Schiffer. Speiseopfer werden den Toten in Griechenland und in Kalabrien Jahr für Jahr aufs Grab gelegt, bei uns Blumenopfer. Vor fünfzig Jahren hat man in der Schweiz Verheirateten ihren Ehering gelassen, jetzt nur Mädchen, die verlobt sterben, und noch heute nehmen Frauen ihren silbernen Fingerhut mit hinüber.

Die Schlange wird gescheut und verehrt, in den Abruzzen ist Dominikus ein Schlangenheiliger. Nicht anders als in deutschen Bauernhöfen (vgl. S. 20) hält man in Sizilien und in Griechenland dämonische Schlangen im Haus.

Ich will noch ein paar Zauberbräuche aus Österreich anführen, die mir persönlich erzählt worden sind: Wenn die oberösterreichische Bäuerin Krapfen ausbäckt, wirft sie den ersten als ein Opfer ins Feuer. — Im oberen Ennstal bekommt die Kuh, die geworfen hat, sogleich eine Mischung von Schotten, Eiern, Salz, Zucker und Brot, alles mit Weihwasser angerührt, als Dankopfer oder als Zauber für künftige Fruchtbarkeit. Dieser Trank heißt Weisert und so heißen auch die Gaben, die der Wöchnerin von ihren Nachbarinnen gebracht werden. Das läßt erkennen, daß die allgemein verbreitete Sitte, der Wöchnerin Speise zuzutragen, ursprünglich ein Zauber für Mutter und Kind gewesen sein mag, was freilich niemand mehr weiß und jeder nur noch als nachbarliche Hilfeleistung versteht. — Ein anderer Brauch, dessen heidnischer Ursprung noch offenkundiger ist (ebenfalls aus dem oberen Ennstal) will, daß in den Rauchnächten (in den zwölf Nächten zwischen Weihnachten und dem Dreikönigstag, wo Odhin seinen Umritt hält) jeder Winkel des Hauses (außer dem Schweinestall) mit Weihwasser und Weihrauch gesegnet wird. Hiebei verfährt man mit der größten Gewissenhaftigkeit. Die Lehrerin, der ich den Bericht danke, zweifelte nicht, daß ein Unglück im väterlichen Ziegenstall darauf zurückzuführen wäre, daß sie den Ort dieses Jahr vergessen hätte. — So wird in Griechenland am Dreikönigstag Weihwasser gegen die bösen Geister gesprengt, in Italien geht vor Ostern der Geistliche von Haus zu Haus und weiht jedes, auch das Haus des Ungläubigen, der sich's schweigend gefallen läßt. Wenn auch die Religion Pfaffentrug ist, denkt er, so könnte doch in ihren Zeremonien ein gewisser Zauber sitzen. — Der Gebrauch des Weihwassers reicht über den antiken Gottesdienst auf Naturkult zurück, auf den Glauben an die sühnende und reinigende Kraft des Elements.

4.

Vieles ist geblieben seit alter Zeit; im Element, im Blut vor allem wirkt geheimnisvolle Zauberkraft; was ähnlich und verwandt scheint, ist innerlich gleich; Mächte walten in Feld und Flur; Name ist wandelbar, Wesen bleibt. Verschieden ist der Bereich der Gewalten: ein Gott, ein Heiliger macht Kranke gesund, der andere vertreibt Viehseuchen, der schützt vor Wetter, jener vor Überschwemmung. Dergleichen beruht freilich nicht mehr auf Naturkult und echtem Mythos, sondern auf der ausgebildeten Theologie der alten Welt. Der Katholizismus Südeuropas, besonders Italiens, birgt eine unübersehbare Fülle antiker Elemente, ja er ist, soweit die Volksreligion in Betracht kommt, vielfach eine Fortsetzung des Heidentums. Weil aber die griechisch-römische Religion zur Zeit, als das Christentum Fuß faßte, längst rationalisiert, der mythische Kern verkrustet oder abgestorben war, läßt sich hier das Mythische nur noch auf dem Umweg über die antike Götterlehre finden. Im Norden ist dagegen die Kirche auf den noch lebendigen Mythos gestoßen. Was sich in Deutschland Vorchristliches erhalten hat, das ist nicht, wie jenseits der Alpen später Götterglaube, sondern lebendiger Naturkult. Bilderzerstörung, Reformation und was damit zusammenhängt, sind die Auflehnung des Gedankens und des Innenlebens gegen die heidnisch bunte Welt — und dieser Kampf ist noch nicht am Ende. Selbst gegen das Weihnachtsfest, das ja nur eine christliche Umdeutung der Wiedergeburt der Sonne ist, hat sich hin und wieder der Grimm gerichtet. Es gibt ein Buch aus dem Jahre 1663, das den Namen führt: „Saturnalia, das ist eine Compagnie Weihnachtsfratzen oder Centnerlügen und possierliche Positiones", und eines vom Jahre 1702: „Curiöser Bericht wegen d. schändlichen Weynachtlarven". — Wenn das Christentum siegen soll, muß das Heidentum ausgerottet werden. — Im Protestantismus sind kaum mehr Spuren des Mythos vorhanden. Das Volk Norddeutschlands und Skan-

dinaviens hat freilich manche Überlieferung bewahrt, aber nicht wie im Süden in Kult und Kirche, sondern neben ihnen und gegen sie.

Wir können beobachten, daß programmäßige Rationalisten in katholischen Ländern immer wieder zu einem sehr primitiven Atheismus kommen, weil sie die geistige Rückständigkeit und den Bilderkult ihrer Kirche mit Religion verwechseln. Der Atheismus und die Religionsfeindschaft in den romanischen Ländern ist viel radikaler, aber auch viel naiver als der germanische; hier will man im Grunde fast immer bessere Religion, nicht Religionslosigkeit, man will noch immer fort reformieren. Die Romanen dagegen wollen vernichten, anarchisch zerstören (ohne doch kaum jemals dem Aberglauben zu entsagen, den deutsche Kirchenfeinde nicht kennen).

5.

Wir haben einen Blick auf die Reste des alten echten Mythos geworfen, die noch heute vorhanden sind, und wir spüren, daß wir von historischen Dingen, von Ruinen reden. Es sind schöne Trümmer, denen man mit heimlicher Romantik gut sein mag, die aber nicht mehr die Kraft haben, Neues zu zeugen, die dem Tode verfallen sind, auch wenn sie noch Jahrhunderte weiter bestehen. Was vom alten Mythos heute lebt, lebt als Aberglaube, den die Gläubigen selbst nicht mehr mit gutem Gewissen festhalten. Der Geist ist seinen Weg weiter gegangen, über den Mythos fort — ein Zurück gibt es nicht. Dieser Weg führt durch die Erkenntnis hindurch, und sinnlos wäre es, an schönen Resten zu trauern. Weil uns aber der Mythos als der ursprüngliche Schatz der Seele gilt, der nicht vor der reifenden Erkenntnis versinken darf, werden wir im dritten Teil nach den seelischen Kräften fragen, die einst das Urgut geschaffen haben

und die noch immer wirken — während die Inhalte verjährt sind und hinabgesunken ins Reich der Versteinerungen. Der neue Mythos, der wie ein Ideal vor uns schwebt, geht andere Wege, kennt nicht Tradition, nur unmittelbare Schau. Der Glaube an die Einheit von Natur und Menschenseele soll gewahrt werden und neue Gestalt zeugen. Ehe wir aber fragen, wie aus frühem Fühlen und aus später Erkenntnis ein Neues erstehen könne, müssen wir die Gewalten der Gegenwart: die Wissenschaft und den alles beherrschenden Verstand zu begreifen trachten.

Fünftes Kapitel

Die Tyrannis des Verstandes

1.

Die frühe Menschheit hat den Kosmos des Lebendigen in großen Gestaltungen verkörpert. Diese Aufgabe war vollbracht, die alte Welt ist zu Grab gegangen, wo Mythisches noch bewahrt wurde, mußte es in abergläubischem Traditionalismus versumpfen, zu Feindschaft gegen den Geist ausarten. So ist der prinzipielle Schritt, den Sokrates und Platon gemacht haben, unvermeidlich gewesen: die Anschaulichkeit ist ihres Wertes beraubt worden. Dabei kann man die heimliche Abneigung nicht verkennen, die Sokrates dem Leben und der Welt entgegenbringt, wenn er im Gegensatze zu ihnen die einzig gültige Welt der Begriffe errichtet. Die Parallelerscheinung zu Sokrates ist die Priesterschaft des Judentums, die über die lebendige Welt einen begrifflichen, gestaltlosen Gott gesetzt hat. Zur selben Zeit ungefähr ist die abstrakte Wissenschaft und die abstrakte Religion entstanden, beides Ergebnisse des Hasses gegen Mythos und lebendige Welt.

Die Eleaten und nach ihnen Sokrates haben mit der Schöpfung eines Systems von wahrhaft seienden Begriffen das Mißtrauen gegen die menschlichen Sinne und gegen die sichtbare Welt geweckt und zugleich den Glauben an die Kraft des reinen Denkens gegründet. Platon hat die Aufgabe der mathematischen Naturwissenschaft festgestellt, die Aristoteles weiter ausbaut und

für lange Zeit vollendet. Seit Platon ist Wissenschaft Erkenntnis in Begriffen, ihre Methode die mathematische, die Gesetze des Seins sind in Formeln der Mathematik festzuhalten, die allein dem Denken volle Befriedigung gewähren. Erst im 16. Jahrhundert sind diese Ansätze wieder aufgenommen worden, das System der Naturwissenschaft, das mit Galilei beginnt, ruht auf dem platonischen Gedanken von der Herrschaft der Gesetzhaftigkeit und weiter der mathematischen Formeln über das Geschehen in der Welt, das nun entschlossen als Geschehen in der toten Natur verstanden wird. Zu diesem platonischen Grundsatz hat die neue Zeit mühsame Beobachtung des vom Menschen unabhängigen Naturablaufes gefügt und das Experiment erfunden, das die schwierige und zeitraubende, oft unmögliche Beobachtung weit voneinander liegender einzelner Erscheinungen durch künstlich geschaffene Bedingungen ersetzt und vereinfacht. Das Experiment ist das Mittel, das Naturgeschehen quantitativ zu erfassen und in die Form mathematischer Gleichungen zu bringen.

Die jonische Wissenschaft hat die Natur noch nicht in Abstraktionen umgedacht, erst Aristoteles hat die Methoden der Verallgemeinerung und die Logik erfunden. Weil das ganze Mittelalter unter dem Einfluß des Verstandes-Monotheismus steht und also der Natur fremd ist, hat es sie überhaupt nicht gesehen, sondern nur Fabeln über sie wiedererzählt. Erst langsam, Schritt um Schritt, als das heidnisch-indogermanische Fühlen wieder gereift zutage kam, ist einerseits Mystik entstanden — Mythos des Innenlebens — anderseits Beobachtung der Natur und auf sie gegründete Berechnung ihrer Abfolgen. Die mathematische Naturwissenschaft beruht auf zwei Voraussetzungen, die einander im Grunde widerstreben, wenn sie auch zum ewigen Zusammenhalten verurteilt sind: die Überzeugung, daß aus der Beobachtung des vom Menschen unabhängigen Geschehens in der Natur richtige Erkenntnis zu gewinnen sein müsse — das heißt Anerkennung der Weltwirklich-

keit, die sogar auf heimliche Liebe zu ihr deutet — ein neuzeitliches Äquivalent des mythischen Fühlens; und dazu die Forderung, daß alles Geschehen in der Welt den mathematischen Formeln genügen müsse, die der Verstand des Menschen bildet, daß sich — der Form nach — alles so ereignen müsse, wie es das Denken bestimmt und vorschreibt. Wird die erste Neigung stärker betont, so entsteht der Hang zum Empirismus, der aber niemals das ersehnte und geforderte System der Natur und ihrer Wissenschaft bringen kann; die zweite Tendenz ist die rationalistische, die das mathematische Element bevorzugt und die Beobachtung mehr als Bestätigung und Erhärtung des Errechneten gelten läßt. Diese Methode hat die Wucht des Abzählbaren, des Quantitativen für sich, ihr Ziel ist: die Qualitäten mehr und mehr verschwinden zu lassen und schließlich alle Wirklichkeit in Größen und ihre Zuordnungen, das heißt in mathematische Gleichungen aufzulösen und in ihnen die Erkenntnis der Wahrheit, das Ideal Platons zu besitzen.

Die Tat Galileis war, daß er die bloße Beobachtung zufälliger Ereignisse in der Natur künstlich zum Experiment verdichtet und die Ergebnisse seiner Ableſungen zur Bestätigung seiner gedanklich formulierten Theorie verwendet hat. Damit waren die beiden Elemente der modernen Naturwissenschaft festgestellt und ihre Verbindung geschaffen. Von damals bis heute ist die Quelle jeder naturwissenschaftlichen Gewißheit in die mathematische Formel, das heißt in eine vom Verstand gebildete Regel versetzt, sie steht jenseits der Sinne und der Anschauung, im Denken. Ein Naturgesetz kann nicht das Ergebnis von Beobachtungen allein sein, Beobachtung sieht ja immer nur, was sich oft begeben hat, liefert immer nur mehr oder weniger hohe Wahrscheinlichkeit, und das Ideal der Naturwissenschaft ist ein System von unbedingt gültigen Sätzen, von reinsten Formulierungen dessen, was für die Welt der Erscheinungen zutrifft. (Der moderne Skeptizismus hat allerdings die Neigung, auf Gewißheit zu verzichten und mit Wahrscheinlichkeit vorlieb zu

nehmen — hiervon später.) Die Quelle der wahren Erkenntnis ist also nicht mehr wie für den naiven Menschen das Schauen, sondern das Denken, die Abstraktion — aber mit diesem Mittel wird nicht wie bei Platon Jenseitiges erkannt, sondern es gilt nur in Anwendung auf die wirkliche Welt. Hat sich der Verstand also mit der Aufstellung jener von ihm geschaffenen und fortan einzig gültigen Regel zum Gesetzgeber der Welt gemacht, so ist doch der Ort seiner Erkenntnisse und ihr Gegenstand die wirkliche Welt und nur sie. So lebt das abstrakte, aus der Entwertung der Wirklichkeit gewonnene Naturgesetz in seiner weltfernsten Gestalt, der mathematischen Formel, zwar als ein reiner Gedanke in sich selbst, findet aber seine Bewährung nur an der wirklichen Welt und ist zuletzt doch paradoxes Organ der Wirklichkeit. Die Naturwissenschaft führt über jede Anschauung hinaus, kehrt aber doch immer wieder zu ihr zurück, da sie die angeschaute, die wirkliche Welt in ihrem Ablauf erfassen möchte. Genau so wollen ja die Sätze der transzendentalen Analytik Kants unabhängig von jeder Erfahrung gelten — aber doch allein für sie.

Das Grundgefühl des mythischen Menschen ist gewesen: daß die Welt etwas Wirkliches, ein Organismus ist, etwas Lebendiges und Beseeltes, verwandt und innerlich gleichartig dem Menschen. Der Grundgedanke des wissenschaftlichen, des Verstandesmenschen ist, wenn auch oft unklar: daß die Natur kein selbständiges Wesen, nichts Lebendiges und nichts Beseeltes ist, sondern ein nach unveränderlichen Regeln funktionierender Mechanismus. Die Regeln dieses Mechanismus zu finden ist möglich, besitzt man sie einmal, so ist man der Welt Herr geworden. Die ganze Naturwissenschaft der neuen Zeit besteht in der Ausarbeitung und Durchführung dieses Gedankens.

Aber noch etwas anderes, Dunkles und Tiefes liegt diesem Willen des Denkens zugrunde: Die Wissenschaft ist das Mittel unserer Zeit, die heimlich nagende Furcht vor dem Tode zu überwinden. Der einzelne Mensch vergeht, aber die Gedanken,

die objektiv geworden sind, bleiben. Über die Welt der Hinfälligkeit wird eine andere, eine unzerstörbare, eine ewige Welt der Wahrheit aufgebaut. Sie kann nicht mehr vergehen, in ihr ist kein Tod zu finden. Das ist ja das letzte Motiv im Platonismus und in allem, was ihm nachfolgt, in der wissenschaftlichen Denkweise höchsten Stiles: daß überm Vergänglichen ein Beharrendes steht, daß das Schwergewicht des Daseins vom Vergänglichen ins Unvergängliche, vom Subjekt ins Objekt verschoben wird. Die Naturwissenschaft kennt nicht Individuen, sondern nur Begriffe, die nicht schwinden. Was die Sehnsucht nach Erlösung in eine Welt der Vollkommenheit verlegt, die ewig währt, das findet die Wissenschaft in ihren Gesetzen. Nicht „uns zu verewigen sind wir ja da" — uns auszulöschen und den Sinn des Lebens im objektiv Gewissen zu sehen, in einem Bereich ewiger Wahrheitswerte. So fühlt die Wissenschaft in ihren heimlichen Tiefen.

Der Aufbau der mathematischen Naturwissenschaft, das gemeinsame Werk von vier Jahrhunderten, ist die größte Tat menschlichen Scharfsinnes; die völlige Bewältigung alles — nicht organischen — Naturgeschehens im Denken kann nicht hoch genug bewundert werden. An die Stelle des lang zermorschten mythischen Weltbildes ist ein System von Gedanken getreten, dessen Grundmauern und Bestandstücke immer gründlicher untersucht werden, dessen Türme immer höher ragen. Von Galilei bis Einstein sind viele selbstlos am Werk gewesen, der Bau kann nicht mehr erschüttert werden. Die mathematische Naturwissenschaft ist das Charakteristische und der Stolz der neuen Zeit, sie und nicht die Kunst, nicht die Philosophie hat die moderne Welt geschaffen.

Doch es liegt im Wesen des Verstandes, der zur Durchdringung und Bewältigung des Seins ausgezogen ist, daß er endlich die wirkliche Welt zerstören muß — das ist schon bei Sokrates und bei Platon so gewesen. Will das Denken sein Werk vollenden, so muß alles Feste und Substantielle, alles Schaubare

und Hörbare, kurz alles, was sich qualitativ erfassen läßt, möglichst weitgehend ausgeschaltet und Beziehungen von Größen zugeordnet werden. Differentialgleichungen, das Ideal der Naturwissenschaft, sind rein gedankliche Schöpfungen, die in Wahrheit nichts mehr mit der Wirklichkeit zu tun haben und nur künstlich auf sie bezogen werden, weil sie am genauesten, wie man sagt, am „ökonomischesten", die Veränderungen des Geschehens abspiegeln. So steht die mathematische Naturwissenschaft, die mit Galilei und Kepler von der Beobachtung des wirklichen Geschehens ausgegangen ist, am Ende als theoretische Physik fern jeder Wirklichkeit, und das ist ihr Stolz: die Welt ist in ein System von funktionalen Beziehungen aufgelöst, man hat vielleicht vergessen, daß die Wirklichkeit der Gegenstand dieser Gleichungen sein soll. Sie ist verflüchtigt zu begrifflichen Gebilden. — Diese allmähliche Überwältigung des Anschaulichen durch das Abstrakte ist nicht Zufall oder Neigung der Forscher, sondern die Methode selbst und ihr Ideal. Platon hat genau gewußt, daß er mit der Aufstellung seiner überschwenglichen Begriffe die Welt entwertet und zerstört hat, und die Nachfolgenden haben es zu Ende gebracht.

An zwei Beispielen wollen wir die anschauliche Wirklichkeit der Abstraktion und Nichtwirklichkeit der Naturwissenschaft gegenüberstellen. Auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Psychologie ist die quantitative Methode der Naturwissenschaft ganz zurückgedrängt. Kaum einer kümmert sich heute mehr um Ganglien und Neuronen im Gehirn, obgleich man durchaus nicht in Zweifel zieht, daß sie mit der Welt der seelischen Erscheinungen eng verbunden sind. Aber diese Gebilde sind Schöpfungen der analysierenden Wissenschaft und haben mit der unmittelbaren seelischen Erfahrung, die allein Gegenstand der Psychologie ist, nichts zu tun. Hier handelt die Wissenschaft von Wirklichkeiten und nicht von Abstraktionen.

Ein anderes: Wir wissen, daß sich Licht und Farben in der analytischen Auffassung der Wissenschaft als Schwingungen

eines hypothetischen Äthers deuten lassen und so der quantitativen Behandlung zugänglich gemacht worden sind. Für die Anschauung jedoch sind Licht und Farben unmittelbare Wirklichkeit, ganz gleichgültig, welche physikalische „Arbeitshypothese" die vorteilhafteste für die Rechnung der Wissenschaft sein mag. Und weil die wissenschaftlichen Lehren über Licht und Farben nicht Wirklichkeit sind, sondern gedankliche Schöpfungen, darum können sie auch immer verbessert, widerlegt und durch neue abgelöst werden — das Erlebnis der Farbe niemals. Dieses Erlebnis ist keines Beweises bedürftig und keines Beweises fähig. Die wirkliche bunte Welt ist die Voraussetzung aller wissenschaftlichen, vom Verstand gebildeten Abstraktionen. Wer Licht und Farbe schaut und erlebt, der besitzt die Realität ganz unmittelbar. Das ist die Stellung der intuitiven Farbenlehre Goethes gegenüber der mathematischen, die Newton begründet hat. Goethe will (hier wie bei seinen übrigen naturwissenschaftlichen Bestrebungen) mit der ursprünglichen Kraft seiner Anschauung wissenschaftliche Erkenntnis bilden, ohne das analytisch zerlegende Denken zu Hilfe zu nehmen, der große Sachwalter der Anschauung fühlt den Zwang, auch Naturerkenntnis zu konkretisieren. Das ist aber unmöglich, denn Naturwissenschaft und Abstraktion gehören wesenhaft zusammen, Sätze der Physik müssen abstrakt sein. Newtons Lehre kann veralten (sie ist schon veraltet), weil sie eine künstliche Bildung des Verstandes ist, die Visionen Goethes, die nicht Wissenschaft sind, sondern unmittelbares Erlebnis des Schauens, bleiben immer gleich real — wenn auch nicht für jedermann.

2.

Die Problematik der modernen Wissenschaft ist zweifach: sie besitzt das Problem des Gegenstandes — was kann man wissen? — und das der Rechtfertigung: was sind die Quellen der Er-

kenntnis und worauf gründet sie ihre Ansprüche? Hat die Naturwissenschaft seit Galilei das erste, die inhaltliche Aufgabe zum Gegenstand, die heute im großen als gelöst angesehen werden darf, so zergliedert und kritisiert die Erkenntnistheorie seit Descartes mit immer eindringenderer Schärfe die Quellen, die Gewißheit des Erkennens und seine Grenzen. Nicht viel später als Galilei hat Descartes, der in Mathematik und Physik selbst schöpferisch gewesen ist, die Frage gestellt, was Gewißheit bedeutet und woher sie stammt. Mit der Antwort: daß die einzige Quelle der Gewißheit im Denken zu finden sei, ist er der Vater des wissenschaftlichen Rationalismus geworden. In ihm wagt es das Denken zum erstenmal, über sich selbst zu urteilen, nicht nur über die Welt — und damit erhebt es sich auf seine letzte Höhe. Nur was vor dem Gedanken bestehen kann, gilt. Diese Problematik der Erkenntnis, die sich selbst erforscht, beurteilt und rechtfertigt, die Problematik des wissenschaftlichen Rationalismus, wird in der fortgesetzten Analyse der großen Denker vertieft und erreicht mit Kant ihren Höhepunkt.

Der feste Grund, in den Descartes den Anker der Erkenntnis einsenkt, ist sein berühmter Satz: Cogito ergo sum, ich denke, also bin ich. Gewißheit des Erkennens ist identisch mit der Selbstgewißheit des menschlichen Bewußtseins. Das Denken ist gewisser als das Sein, auch als das Sein des eigenen Ich, es ist die Gewähr meiner selbst. Im Denken, im Verstand oder wie man später gesagt hat, in der Vernunft, liegt die einzige Quelle der Gewißheit, der Wahrheit und jedes Wertes, und so ist der wissenschaftliche Rationalismus gegründet. Descartes sagt: Wir können jeden Inhalt des Denkens in Zweifel ziehen, nicht aber die Tatsache des Denkens selbst, denn nur denkend vermögen wir etwas zu bezweifeln. So ist die bloße Funktion des subjektiven Denkens wenn nicht Ursprung, so doch Bürge aller Wahrheit. „Ich bin eine Substanz, deren ganzes Wesen ausschließlich das Denken ist, die keinen Platz einnimmt und von nichts Körperlichem abhängt." — „Das Ich ist eine Sache, die

denkt." — Den gleichen Gedanken hat schon Augustinus ausgesprochen: „Ich weiß am gewissesten, daß ich selbst bin ... Auch wenn ich mich täuschen sollte, bin ich, denn was nicht ist, das kann sich nicht täuschen." — Aber erst Descartes hat auf diese Einsicht sein ganzes System der Erkenntnis und der Wahrheit gegründet. Ist für den naiven Menschen das Sein allerhöchste Gewißheit und allerstärkstes Erlebnis, eine Selbstverständlichkeit, um die man nicht fragt, so erkennt der Rationalismus nur das Denken an und nimmt — immer auf platonischer Grundlage! — der Wirklichkeit leichten Herzens ihren Wert. Das Sein ist fraglich, erst vom Denken aus wird es erschlossen und anerkannt.

Descartes hat die Verstandesphilosophie zwar begründet, aber noch nicht vollendet, der Rationalismus hat noch kein Vertrauen zu sich selbst, er braucht Gott, um versichert zu sein, daß das Denken wahrhaftig ist — denn Gott wird uns nicht mit falschen Gedanken irreführen. Ebenso sind wir der Existenz körperlicher Dinge nur dadurch versichert, daß uns Gott nicht täuschen kann. Mit diesem Gedanken, der das ganze Werk des Descartes durchzieht, wird eigentlich dem Verstande, dem Vermögen zu denken, göttliche Natur zugesprochen; Einbildungskraft und Sinne können trügen, nicht aber das reine Denken, das uns von Gott verliehen ist. Erst Gott verbürgt so die Wahrheit der Erkenntnis (für Kant tut es der Verstand, der mit der Anschauung zusammengeht). So ist dem Descartes die Existenz Gottes viel weniger dem Zweifel ausgesetzt als das Dasein der Welt, das ja erst in dem von Gott garantierten Denken erschlossen wird, die Vorstellung des menschlichen Geistes und die Vorstellung Gottes sind unvergleichlich klarer und gewisser als die Vorstellung räumlicher Gegenstände. Das Denken ist sicher, die Anschauung unsicher.

So finden wir bei diesem Stifter des modernen Rationalismus die beiden Mächte wieder, die der Welt ihren Wert rauben: die platonische Erhöhung des begrifflichen Denkens

und die jüdische Aufstellung des abstrakten Gottes. Beide zusammen wirken in ihm, um die moderne rationalistische Theorie des Erkennens und der Wissenschaft zu gründen. Descartes hat die analytische Geometrie geschaffen, die völlig unantik, völlig unanschaulich zur Formel eine Konstruktion findet — zuerst das Denken, dann die Anschauung. Und wie die Körperwelt erst vom Denken ihre Wirklichkeit gewinnt, so sind die Leiber der Tiere und der Menschen etwas Unbeseeltes, Mechanismen und Automate — dem späteren Lamettrie auch ihre Seelen. Dagegen hat Leibniz mit tiefer Wissenschaft, aber doch im Geist mythischen Fühlens die Lebendigkeit der Welt und ihrer Geschöpfe wiedergewonnen, ihm ist jede Seeleneinheit, jede Monade „un monde entier plein d'une infinité"; aber trotz dem bedeutet auch für ihn, Bürger seiner rationalistischen Aufklärungsepoche, klares Erkennen Vollkommenheit.

Bei Kant hat die Herrschaft des Verstandes unter dem Namen Vernunft, die mit Platon einsetzt, ihre philosophische Vollendung gefunden. In Logik, Physik und Ethik, in allem also, worüber es nach seiner Einteilung Wissenschaft geben kann, ist nur so viel wirkliche Wissenschaft, als auf reiner Vernunft beruht. Wenn Kant von dem „Ding an sich" redet, das er, wie man weiß, von den uns zugänglichen Erscheinungen sondert, so überschreitet er gegen sein eigenes Prinzip, aber von der einzigen Möglichkeit des Rationalismus erfüllt, die Grenzen des Erkennens, denn er versteht darunter etwas Intellektuelles, etwas Gedachtes, ein „Noumenon". Für ihn ist außer jedem Zweifel, daß die Welt der wahrhaft seienden Dinge, die „intelligibele Welt" (die ungefähr der Ideenwelt Platons entspricht) intellektueller Art sein müsse, weil — die selbstverständliche und nicht einmal diskutierte Grundlage seines Systems — Denken das Höchste ist. Ebenso heißt, was im Menschen nicht mehr empirisch sein kann, sein Ding an sich, der „intelligibele Charakter" oder auch das Noumenon, und dieser Begriff wird noch mit „Denkungsart" erläutert. „Letztere

kennen wir aber nicht", fügt Kant gleich hinzu, um jede psychologische Deutung abzuweisen. Ganz rational bestimmt er das Ding an sich des Menschen durch die Denkkategorie der Freiheit (nicht etwa durch ein Gefühl oder eine Intuition).

Mit der ungeheuren Wucht seines Denkens entwickelt Kant aus dem Kategoriensystem, das er allein für die Erfahrung gelten läßt, die Ideen der Vernunft, die zwar für die Erfahrung bedeutungslos sind, die aber, wie die platonischen, absolute, über jede Erfahrung hinausgehende Geltung haben, sie sind rationale Leitlinien des Denkens, Vollendungen jeder Erkenntnis und zugleich Maß des sittlichen Verhaltens. Sie sind die höchsten und dabei die notwendigsten Gedanken, die das Sein beherrschen. (Ihre Notwendigkeit betont Kant immer wieder von neuem, denn in seinem System der reinen Vernunft hat nichts Subjektives oder Willkürliches Raum.) Diese transzendentalen Ideen sind nichts anderes als „bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien", das heißt, sie sind der Verstand selbst (denn der ist das System der Kategorien und sonst nichts), der sich ins Absolute streckt. Nach der Tafel der Kategorien werden die Ideen gebildet, also nicht wie bei Platon, der trotz allem Hellene ist, intuitiv erschaut, sondern durch konsequente Folgerungen des Verstandes — der jetzt zu seiner eigenen Erhöhung Vernunft heißt — gefunden. Was die nachfolgenden Philosophen noch der Obmacht des Denkens über das Sein hinzugefügt haben, ist trotz aller Überschwenglichkeit wenig im Vergleiche mit der transzendentalen Dialektik Kants, dem höchsten Triumph, den das Denken über die Welt feiert. Nicht erst bei Hegel, schon bei Kant ist das absolute Denken begründet, ist der Weltbegriff des Rationalismus vollendet.

Weil der konsequente Rationalismus andere Gesetze für Menschheit und Welt als die Leitlinien des Denkens nicht anerkennt, dürfen auch die Prinzipien des menschlichen Handelns wie der Kunst und der Religion keine anderen sein als jene ins Metaphysische hinübersteigenden Denkmethoden der Ideen.

Denn „die Vernunft ist nur eine", was in der Kritik der reinen Vernunft von den Gegenständen bewiesen wurde, gilt nicht weniger für das Handeln und Urteilen der Menschen, und man darf sich vielleicht den Titel des Hauptwerkes so deuten: die reine Vernunft kritisiert das Sein.

In der Moral, die Kant lehrt, ist jedes Gefühlsmoment prinzipiell ausgeschaltet, Gefühl ist ja nur unklares, verworrenes Erkennen, „eine dunkle Unterscheidung der Urteilskraft". Wollte sich das moralische Gesetz auf gefühlsmäßige Momente stützen, so wäre das nicht echte Moral, sondern höchstens eine „praktische Regel". Wirkliche Moralphilosophie darf nicht im mindesten die lebendige Menschenseele berücksichtigen, sie kennt nur die Ideen der reinen Vernunft, sie gibt ihr Gesetz durchaus nur a priori für den Menschen als ein vernünftiges — nicht etwa als ein fühlendes — Wesen, wobei ausdrücklich betont wird, daß dieses reine Moralgesetz, weil es nichts mit der Erfahrung zu schaffen hat, ganz allgemein für jedes vernünftige Wesen, nicht allein für den Menschen gelten müsse — für die Englein im Himmel, meinte Schopenhauer boshaft. Denselben moralischen Rationalismus hat schon Thomas von Aquino verkündet: „Sünde in den menschlichen Tätigkeiten ist das, was sich gegen die Ordnung der Vernunft richtet." In der rationalistischen Moralphilosophie gibt die Vernunft, das heißt das erfahrungsfreie Denken dem Willen ihr Gesetz, unbekümmert um Neigungen und unbekümmert um Erfolg. Dieser Rigorismus der Vernunft, diese Verherrlichung der Pflicht ist immer nach Gebühr angestaunt worden, er ist das Höchste, was rationalistisches Denken hervorgebracht hat — und zugleich die höchste Vergewaltigung des Lebens durch das Denken. Das System der Kategorien wird zum Herrn des Seins.

Hier streift die Erhabenheit des moralischen Rigorismus, die Herrschaft des Verstandes über den Menschen, ans Groteske. Schon Schiller hat sich ein bißchen über die sorgfältige Scheidung Kants lustig gemacht, ob man eine pflichtgemäße Handlung

nur wegen der Forderung der Pflicht, das heißt aus reiner praktischer Vernunft, oder vielleicht gar gerne tut. Die Handlung allein, die unmittelbar aus der Norm der reinen Vernunft erfließt, die durchaus nur rational motiviert ist, kann ja moralisch sein, was mit Neigung zusammenhängt und sei es der reine Trieb eines edlen Herzens, ist ohne Wert. Ja Kant sagt, daß alles den Sitten höchst nachteilig sei, was der Erfahrung entnommen ist, und nennt jedes Gefühl der Liebe „pathologisch". (Allerdings hat dieses Wort nicht den heutigen Sinn, pathologisch ist für Kant vielmehr alles, was aus Neigung und durch den Hang zur Glückseligkeit geschieht.) Es ist ganz schön, meint Kant, den Menschen aus Liebe Gutes zu tun, aber wirklichen Wert erhält Gutestun erst, wenn es rational durch das moralische Gesetz verursacht wird. Aus solchen Gedankengängen hört man gleichsam die Angst heraus, daß sich das Gefühl gegen die Tyrannis des Verstandes aufbäumen könnte. Das Ideal dieser Ethik ist folgerichtig, „daß Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte". Gut ist die Handlung, die als allgemeines Gesetz gelten, die von jedem anderen Menschen ebenso ausgeführt werden kann und muß, die als einzelner Fall eines allgemeinen Gesetzes zu fassen ist. Aber Kant muß doch wieder zugeben, daß der Einfluß „bloß intellektueller Ideen" (des moralischen Gesetzes) aufs Gefühl vollkommen unerklärlich bleibt, und offenbart so die Paradoxie des moralischen Rationalismus, die an der Wirklichkeit zerschellt.

Nach diesem konsequenten Rationalismus unterliegt das Handeln des Menschen denselben Regeln wie sein logisches Denken: der Verallgemeinerung, der Abstraktion; was sich als durchaus verallgemeinerungsfähig erweist, ist das Rechte, der menschliche Wille ist nichts als Vernunft, das heißt gesteigerter Verstand, und zwar „praktische Vernunft", das heißt Denken, das sich aufs Handeln bezieht. Ausdrücklich wird der Wille dem Verstand („der in solchem Falle Vernunft heißt") gleich gesetzt. In diesem Punkte stimmen die großen Rationalisten alle über-

ein. Descartes hat, wie aus seiner Abhandlung über die Leidenschaften hervorgeht, auch für dieses Gebiet des Seelenlebens Verständnis, aber seine Stellung zu den Leidenschaften ist die aller Vernunftphilosophen vom Altertum her: Der Weise, der Vernünftige, der Kluge überwindet die Leidenschaft durch die Ruhe des Herzens, hält sie sich fern, weil sie die Klarheit des Denkens trübt. Übereinstimmend Spinoza. Wie Kant setzt auch Leibniz die Freiheit der Vernunft gleich: „Die Freiheit ist um so größer, je mehr aus vernünftiger Erwägung (ratio) gehandelt wird."

Weil Kant selbst die Auflösung der Wirklichkeit nicht gut ertragen konnte, hat er mit den Kategorien des Denkens eine moralische Welt aufgebaut, in der die Kategorien „im praktischen Gebrauch" bis zur Unbedingtheit erhöht werden dürfen. Aber so genial sich dies im System der reinen Vernunft bewährt, so ist es doch zuletzt subjektive Willkür. Kant wollte sich eben Freiheit, Gott und Unsterblichkeit nicht rauben lassen. Ein stichhaltiger Grund, warum jene Kategorien unter dem Namen Ideen die Welt im moralischen Sinn objektiv begründen sollen, ist nicht zu finden, die meisten neueren Kantianer haben auch davon abgesehen.

Das Ideal ist schließlich ein Reich von Zwecken an sich selbst, in dem durchaus nur vernünftige Wesen nicht mehr durch Begierden und Neigungen beeinflußt werden. Die Kategorien des Verstandes haben die Wünsche des Herzens erstickt und schaffen aus sich selbst mit Notwendigkeit die Überwelt, die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit — und das Herz ist gehalten, seine Wünsche in diesen Postulaten erfüllt und gestillt zu sehen. Die kritische Besonnenheit Kants, die in den Ideen nicht Wirklichkeiten verbürgt weiß, sondern regulative richtunggebende Leitlinien aufstellt, ist bekanntlich von seinen Nachfolgern beiseite getan worden. Aus dem bloßen Denken, im Rausche des Rationalismus sozusagen, haben sie Welt, Gott, Unsterblichkeit und vieles mehr geschaffen, den „bornierten Verstand" (Hegel)

unten liegen lassen und aus der immer selbstbewußter werdenden Vernunft die Welt und all ihr Geschehen mit Notwendigkeit (das ist ja immer das sichere Merkmal des Rationalismus!) herausgesponnen. In seiner höchsten Gipfelung wurde das Denken göttlich, es empfing inhaltschaffende Kraft.

Seine Vollendung erreicht der kantische Rationalismus doch erst in der Lehre von der Religion „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", die nur Moral, das heißt vernunftgemäßes Handeln ist. Es wird nicht einmal gefragt, ob Religion vielleicht auch etwas anderes sein könne als Begründung und Förderung der moralischen Gesinnung. Kant definiert die Religion als „Erkenntnis (also eine Verstandestätigkeit) aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" — und so ist sie Moral mit einem Anhang. Glauben heißt rationalistisch „die Annehmung der Grundsätze einer Religion". Die christliche Heilsgeschichte wird als ein historisches Beispiel für die Verwirklichung moralischen Wollens allenfalls gelten gelassen, jedoch nur als dies. Man hat nicht den Eindruck, als ob Kant eigentlich wüßte, was Religion ist. Reine Vernunftreligion, von der allmählich alles nicht Vernunftmäßige ausgeschaltet wird, gilt als selbstverständliches Ideal, Gefühl, Mythos und Mystik sind nicht vorhanden. Das ist der Deismus seiner Zeit, jene lauwarme, wohlwollende Denkweise, die sich aus allen Religionen das Brauchbare abstrahiert. Nach dieser Religionslehre liegt das Urbild des Gottmenschen in unserer Vernunft, ihm können wir die historische Erscheinung Jesu unterlegen, „und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels". Der Satz „Gott ist die Liebe" wird so verstanden, daß Gott die Menschen „mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens, so ferne sie seinen heiligen Gesetzen adäquat sind", liebt.

Ungeachtet dieses Rationalismus läßt Kant die Gesetzeskorrektheit des Judentums nicht als wirkliche Religion gelten, es ist nur ein Inbegriff politischer und statuarischer Gesetze, „eigentlich gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer

Menge Menschen" mit einem weltlichen Fürsten, der Gott genannt wird. Da für Kant der Inhalt der Religion die moralische Gesinnung ist und die Gebote des Judentums nicht die Gesinnung treffen, sondern äußerlich gesetzmäßiges Verhalten, spricht er ihm den Charakter einer Religion ab. Ja Kant, der abstrakte Denker, sagt sogar, daß der Glaube an viele Götter eher Religion sein könne als der Glaube an einen Gott, „der bloß die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte moralische Gesinnung gefordert wird". — Trotzdem hält er daran fest, daß „die wahre alleinige Religion nichts als Gesetz" enthalte. — Selbst ein Antirationalist wie E. von Hartmann, der das Unbewußte als Ding an sich lehrt, steht im Bann des Rationalismus, wenn es sich um die Religion handelt. Er läßt jedes religiöse Mysterium „nur in Gestalt einer auf induktivem Wege sich als notwendig ergebenden Hypothese" gelten, als eine theoretische Ergänzung des Wißbaren, als den Rest, den der Verstand nicht mehr aufzulösen vermag. — Ganz ebenso denkt Spencer, der Positivist.

Aller Rationalismus ist entweder theistisch (auch wenn er sich verschwommen als Deismus gibt) oder atheistisch; ersteres besonders bei den klassischen Denkern, letzteres bei den modernen, geringeren Köpfen. Ganz unmöglich für den Rationalismus ist Mythos, Mystik und Pantheismus, denn sie ruhen auf Anschauung und Gefühl, auf unmittelbarem Gottes- und Welterlebnis.

3.

Es ist nicht Zufall und nicht persönliche Neigung, daß die großen Philosophen der neuen Zeit von Descartes an das Denken als einzigen Richter über Welt und Menschheit gesetzt haben. Wie in der mathematischen Naturwissenschaft der Zwang liegt, immer weiterschreitend die greifbare und schaubare Wirk-

lichkeit zu überwinden und an ihre Stelle ein System von Differentialgleichungen zu setzen, bis in die letzten Verflüchtigungen der Relativitätstheorie hinein, so kann das Denken, das zur systematischen Vollendung gekommen ist, keine andere Quelle des Wertes mehr gelten lassen als sich selbst. Die Seele des Menschen, die Welt dürfen nichts Wirkliches sein — das hieße ja, daß noch aus anderen Quellen Wert geschöpft werden kann; sie sind nur ideelle Bildungen des Verstandes, von ihm erzeugt, seiner Norm botmäßig. Das ist schon bei Platon offenbar geworden: vor den Ideen schwindet die Welt der Erscheinungen zu einem „nicht Seienden". Kant, der stärkste Denker der neuen Zeit, hat dies als letztes Ergebnis des Rationalismus, der bei ihm System der reinen Vernunft heißt, besiegelt.

Der philosophische Idealismus, der mit dem platonischen Höhlengleichnis gewaltig anhebt und in Kant seinen Gipfel erreicht, ist der größte und zugleich der unheimlichste Sieg, den Denken und Spekulation über die Welt davongetragen haben. Sichere Überzeugung der ganzen frühen Menschheit ist die Wirklichkeit, die Heiligkeit, die lebendige Beseeltheit unserer schönen Welt, und was durch Jahrtausende gefühlt und gewußt worden ist, das hat der Instinktmensch, der Künstler vor allem, bewahrt. Niemals hat ein Künstler gezweifelt, daß die Welt, die er mit seinen Augen schaut, mit seinen Händen formt, mit aller Gewalt seiner Seele aufnimmt und liebt — daß diese Welt Wirklichkeit, höchste Wirklichkeit ist, die ihm als heiliger Schatz im Herzen wohnt. Genau so wirklich ist die Welt für den Tatmenschen: im Handeln, das sich seiner selbst unmittelbar gewiß fühlt, kündet sich das Wesen. Und weil alle naiven Menschen Tatmenschen geringerer Dimension sind, liegt doch ihre wahre Wirklichkeit im Tun — oder umgekehrt: weil sich im Tatmenschen das Verhalten des natürlichen Menschen aufs höchste steigert: darum ist auch ihnen allen die vom Philosophen als „naiv" verrufene Weltstellung die einzig mögliche und über jeden Zweifel erhaben. Nicht im Denken offen-

bart sich das Sein, sondern im Handeln, im Schauen, im unmittelbaren Gefühl, Michelangelo, Shakespeare, Goethe, Mozart besitzen die Wirklichkeit der Welt, sie brauchen keine Theorie dafür oder dagegen, ihr Weltbewußtsein ist stärker als jede Spekulation — und für die Wahrheit beweiskräftiger als das Denken der Denker, das, wie die Geschichte lehrt, irre gehen kann.

Auch nach der „kopernikanischen Tat", der Aufhebung der Weltwirklichkeit zu einem System von menschlich bedingten Erscheinungen hat nie ein natürlich fühlender Mensch, ein Mensch der Tat, ein Künstler an dieser seiner Welt gezweifelt. Von einem Schwindel ist Kleist befallen worden, als er die Absicht der kantischen Revolution erfaßt hatte: daß wir nicht mit Wirklichkeiten umgehen sollen, nicht mit Dingen und Wesen, die wahrhaft sind, sondern nur mit einer Abfolge von Schatten, die wir selbst nach Regeln unserer Anschauung und unseres Denkens hervorgebracht und aneinandergeknüpft haben. Ein unbegreiflich dunkles Chaos ist da, keine wirkliche, keine harmonische Welt. Ist für Kant die Welt ein System von Erscheinungen, hinter denen noch immer ein Unbekanntes, vielleicht Denkbares steht, so hat Fichte weitergehend alles, was nicht von uns abhängt, gestrichen, uns in ein Nichts hineingesetzt und mit Schöpferkraft begabt; Schopenhauer macht die Welt zur bloßen Vorstellung des denkenden Menschen, Hartmann verflüchtigt sie zu einer Traumwelt. Schon im System Kants ist für den, der Wirklichkeit fordert, die Welt nicht nur in ihrer bunten Fülle zerstört (das haben ja schon die Vorgänger getan), sondern völlig aufgehoben als ein Selbständiges, sie besteht nicht mehr „an sich", erst von unseren Verstandeskräften, unserer Apperzeption oder wie es sonst genannt werden mag, wird sie geschaffen — nicht zur lebendigen Fülle, sondern zum System der Wissenschaft. Vermöge der ungeheuren Kraft des kantischen Denkens steht ein Jahrhundert, und mag es sich noch so weit von ihm entfernt haben, unter seiner Hypnose.

Über den Gedanken (der ja von Berkeley und Hume versucht, aber niemals zwingend durchgeführt worden ist), daß wir von der Welt nur so viel kennen, als uns von ihr „erscheint", als unsere Organisation „affiziert", den Gedanken des Idealismus ist in Wirklichkeit keiner hinausgekommen. Richard Avenarius zum Beispiel, ein moderner Denker, der sich hierüber gänzlich erhaben dünkt, stellt in seiner „empiriokritischen Prinzipalkoordination" das alte Schema des Idealismus: Subjekt-Objekt in einer dem Naturforscher unanstößigen Form wieder auf; und Mach gibt in seiner „Analyse der Empfindungen", die ironisch auf alle Philosophie blickt, doch nur Einzelheiten zum idealistischen Grundprinzip, daß wir nämlich von den Dingen nur wissen können, wie sie uns „affizieren". Die Nachtansicht, der philosophische Idealismus, der die Welt ihrer Substanzialität, ihrer inneren Festigkeit, ihres Lichtes und aller ihrer Schönheit beraubt, triumphiert auch hier.

Es steht mir nicht zu, diese Lehren zu kritisieren oder gar zu verurteilen. Ich möchte nur den weltweiten Gegensatz hervorheben, der zwischen dieser mittelbaren, gelehrten, modernen Art, die Welt aufzufassen, klafft — Rationalismus im weitesten Sinn — und der ursprünglichen und jedem Menschen, auch dem Kantianer und dem Empiriokritizisten natürlichen Art, die Welt wirklich zu sehen. Hier ist kein Unterschied zwischen sinnesphysiologischen Forschern (wie Mach) und spekulativen Erkenntnistheoretikern (wie Vaihinger): der eine analysiert die Empfindungen und stellt fest, daß für uns einzige Wirklichkeit ist, was uns durch unsere körperliche Organisation vermittelt wird; der mehr der Abstraktheit zugewandte Denker erkennt, daß Gebilde wie „Ding" mit seinen Eigenschaften, „Ursache", „Wirkung" und viel anderes gar nichts mit der „Wirklichkeit" (einem Mysterium ihnen allen) zu schaffen haben, geschweige denn in ihr zu finden sind, wie dies doch die naiven Menschen glauben. Vielmehr durchschaut er alles dies als Trug, als Denkgewohnheit und Selbsttäuschung. Eine Grenze bei der Auflösung der

Wirklichkeit gibt es nicht, auch der Mensch wird in einem Komplex von Empfindungen und Vorstellungen verflüchtigt, wie der Empiriker glaubt, oder nach Kant: wir können von uns selbst nur wissen, wie ein unbekanntes Ding an sich den inneren Sinn affiziert. Was wir „an uns selbst" sein mögen, das bleibt uns für immer verborgen, auch das Tiefste in uns erscheint uns ja nur (ebenso wie die Welt außer uns) unter den Kategorien des Erkennens.

Das ist die Welt, die der Verstand geschaffen hat. Schon bei der Betrachtung der mathematischen Naturwissenschaft haben wir gesehen, daß der Verstand, der sich ans Werk gemacht hat, die Welt zu erfassen, sie schließlich auflöst. Die moderne Erkenntnistheorie zeigt uns dasselbe noch einmal und viel radikaler, weil ihr die Wirklichkeit nicht immer korrigierend in die Arme fällt. Auf die Argumente des Idealismus kann hier nicht eingegangen werden; aber vielleicht ist es doch beachtenswert, daß sich auch der konsequenteste Rationalist in seiner Wirklichkeit „naiv" verhält, das heißt die Welt, ihre Geschöpfe und sich selbst für durchaus wirklich nimmt. So schafft der rationalistische Idealismus einen Widerspruch zwischen Theorie und Leben.

4.

Das wissenschaftliche Denken ist heute alt und müde geworden und hat seinen Ansprüchen vielfach entsagt. Nicht nur ein unerfüllbarer Wunsch ist es, die Welt zu begreifen — so hat sich Kant tragisch beschieden —, es ist ein törichter Wunsch, ein Wunsch von Kindern. Die Welt begreifen heißt ja nichts anderes, als die vorgefundenen Daten der Sinne in die von uns selbst zurecht gelegten kategorialen Formen hineinrücken, heißt die Aufeinanderfolge des Geschehens nach den Denkformen von Ding und Eigenschaft, von Ursache und Wirkung ordnen, das

Sein in möglichst einfache und handliche Formen umzudenken. Es wäre naiv zu glauben, daß damit etwas Wirkliches gewonnen sei; die Einreihung in bequeme und bekannte Denkschablonen gewährt zwar manchen Vorteil bei der Orientierung in der Welt, auch ein gewisses Vergnügen, aber es hat keinen Sinn, sich im Nichts orientieren zu wollen, dieses Vergnügen auch dort zu suchen, wo es nicht mehr zu finden ist, im wirklichen Begreifen der Welt. Für Mach sind die Naturgesetze biologische Richtlinien, die uns behilflich sein sollen, uns rasch und mit klarem Bewußtsein den Tatsachen anzupassen. Unsere Denkformen vermögen nicht mehr, als die Welt praktisch zu ordnen, und wer dahinter etwas gegenständlich Existierendes oder gar etwas Geheimnisvolles suchen wollte, der wäre auf falschem Weg. Zwar ist die Erkenntnis das Höchste — der Rationalismus wird festgehalten —, aber doch nicht viel. Die Welt zu deuten oder gar Wert und Sinn in ihr zu ahnen, ist kindliches Beginnen, ist „undisziplinierte metaphysische Neugierde".

Der greisenhaft gewordene Rationalismus lächelt über „Wahrheit" wie der späte Römer Pilatus. Wir bilden uns Funktionen des Erkennens, des Handelns, des Schönen, des Heiligen, damit wir besser durch die Welt kommen, wirkliches Erkennen, wirkliche Moral, wirkliche Schönheit, wirkliche Religion gibt es nicht. Wir drücken zwar ein Auge zu und tun, als ob es so wäre, aber wir wissen doch, daß es damit nichts auf sich hat. Das sind alles Fiktionen, allenfalls von biologischem Wert. „Wahrheit ist der zweckmäßigste Irrtum", sagt Vaihinger und deckt sich hier ganz mit dem Amerikaner William James, sie ist „diejenige Vorstellungsweise, welche am raschesten, elegantesten, sichersten und am wenigsten mit irrationalen Elementen besetzt, Handeln und Berechnen am meisten ermöglicht".

Mit dieser späten Frucht legt sich der wissenschaftliche Rationalismus als eine Weltanschauung zu Grabe — noch immer Rationalismus, weil man eine andere Instanz als die Wissen-

schaft nicht gelten läßt. Und auch der philosophische Idealismus, der mit dem Rationalismus Hand in Hand geht, bleibt bestehen; Avenarius, Vaihinger und Mach kennen nur die Inhalte der Empfindungen, alles was darüber hinausweisen könnte, „wird nicht etwa bezweifelt, sondern direkt abgelehnt". Eine „Welt" existiert nicht, „das Ich ist ein Scheinproblem und eine provisorische Funktion", nur die Wissenschaft ist, die systematische Bearbeitung der Empfindungsinhalte durch das Denken. Für Vaihinger, Avenarius und Mach ist Philosophie die Buchhaltung der Welt, die übersichtlichste Buchhaltung ist die beste. Weininger charakterisiert diesen Alterszustand so: „Er sucht nicht mehr und fragt nicht mehr, er sammelt, sammelt und ordnet, ordnet." — Der Verstand erkennt seine eigene unschöpferische Ohnmacht, er verzichtet resigniert auf das Große, das er einst hat vollbringen wollen, er legt alle jugendlichen Hoffnungen auf Welterkenntnis beiseite. Nicht mißtrauisch wie Hume und Mill lehnt man die Mittel der Erkenntnis ab, weil man ihre Schwäche erkannt hat, man bedient sich ihrer, obgleich man weiß, daß sie nur Fälschungen des Denkens sind, man gönnt dem Denken seine Illusionen. Der Verstand glaubt nicht mehr an sich selbst und überläßt damit die Leitung den Gewalten der Seele.

Eine etwas kindliche Abart des Rationalismus, der sich selbst nicht mehr ernst nimmt, ist der amerikanische Pragmatismus. Diese Lehre, die besonders von William James vertreten wird, fragt bei einem theoretischen Satze nicht, wie gut er begründet sei, sondern was aus ihm folgt, welchen praktischen Nutzen er gewähren könne. Das ist, als ob die Physiker ihre Sätze nicht nach der Übereinstimmung mit der Erfahrung, nach dem, was wir Wahrheit nennen, aussprechen wollten, sondern nach den Gesichtspunkten der technischen Industrie: das Naturgesetz ist das wahrste, das sich in die höchsten Dividenden umwerten läßt. „Allgemeinbegriffe haben keine Bedeutung und keine Realität, wenn sie keinen Nutzen bringen. Wenn sie aber irgendeinen Nutzen bringen, so haben sie ebensoviel Bedeutung als sie

Nutzen bringen." — Ebenso wie Vaihinger (aber nicht mit so viel wissenschaftlicher Reinlichkeit) verzichtet James auf alle Problemlösungen und beruft sich auf den common sense, der schon das Rechte finden wird. James stellt sich unter Rationalismus etwas wie Scholastik vor und befindet sich in Kampfstellung dagegen. Insofern ihm das Erkennen nur ein Hilfsmittel fürs praktische Leben ist, hat er tatsächlich den Rationalismus überschritten; aber für die psychologische Betrachtung ist er ganz und gar Rationalist, weil der Maßstab, der nur Erfolg und Nutzen gelten läßt, praktischer Rationalismus ist.

In gewissem Sinn ist auch Nietzsche als ein Vertreter des Pragmatismus, der die Erkenntnis nach ihrem praktischen Nutzen schätzt, anzusehen. Oft genug betont er, es komme nicht darauf an, ob etwas wahr sei, sondern ob es das Leben fördere. Die Unwahrheit muß als Lebensbedingung zugestanden werden, und dies steigert sich zum „Setzen des Unwahren als wahr". Wahrheit und Irrtum sind unwesentliche Begriffe, wahr heißt — in Verschiebung der logischen Reinlichkeit — einfach lebensteigernd. Nach seiner Art begeistert er sich für Irrtum und Lüge — „es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurteil, daß Wahrheit mehr wert ist als Schein". Der Rationalismus hebt sich hier scheinbar selbst auf, kommt aber doch nicht von sich los, weil vom Denken aus Wert und Unwert festgelegt werden — auch gegen das Denken, aber nicht unabhängig von ihm. Ja der Prophet des Ich überrationalisiert sich wiederum — „das Subjekt, das Ego ist nur eine Fiktion". — Dies ist die negative Stellung Nietzsches, positiv hat er Irrationalismus, Unmittelbarkeit, erhöhtes Leben gepredigt. Der Rationalismus wird in der Lehre vom Schein, im Illusionismus, im „Perspektivismus" vernichtet. Nietzsche fordert einen „Mythos der Zukunft". So werden bei ihm die widerstrebenden Elemente ausgebildet und hoch hinaufgetrieben, um einander endlich zu verzehren. Er ist skeptisch bis zur Auflösung des Seins und des Ichs, und dann ersehnt er wieder einen starken mythischen Pantheismus.

Die Rationalisierung vollendet sich heute in allen drei Bereichender Wissenschaft: in der Naturwissenschaft, in der Psychologie und in den Geisteswissenschaften. Von hier aus dringt der Anspruch des Verstandes, die Welt zu beherrschen, in die übrigen menschlichen Gebiete: das soziale Leben soll seiner historisch gewordenen Irrationalität entkleidet und planmäßig geordnet werden; selbst die Kunst, Äußerung eines durchaus anders gearteten Triebes, wird in die Sphäre des Verstandes gezogen und so zerstört. Im folgenden soll noch klarer werden, daß der Prozeß der weiter schreitenden Rationalisierung, der einen Bereich des Lebens nach dem anderen ergreift, die lebendige Welt Schritt für Schritt entwertet.

Die Relativitätstheorie schließt den Rationalismus der mathematischen Naturwissenschaft ab. Die Wirklichkeit ist endgültig in ein System von Funktionszusammenhängen verwandelt, die sich in Differentialgleichungen ausdrücken lassen. Die Welt ist beseitigt und an ihre Stelle ein Fachwerk von Formeln getreten.

Auf dem Gebiete der Psychologie, die es nicht mit Formeln, sondern mit seelischen Wirklichkeiten zu tun hat, verfolgt die Psychoanalyse die Tendenz, alles Instinkthafte und Unbewußte oder Halbbewußte ins Bewußtsein zu heben und wissenschaftlich greifbar, rational zu machen. Dunkle Triebe, verdrängte Wünsche, Träume sollen nicht mehr als das weiterbestehen, was sie sind, sondern in klare Vorstellungen verwandelt und so aus der Seele, die nun einmal kein physikalisches System ist, herausgebracht werden. Die Psychoanalyse zerstört die seelische Wirklichkeit — die nur unangetastet existiert —, sie versucht, das, was sich im Lauf eines Menschenlebens organisch gebildet hat, das Geheimnis der seelischen Wurzeln, das Werden der Gefühle, das Keimen der erotischen Triebe aufzudecken, aufzulösen. Die Frage, ob ihre Ergebnisse richtig

oder falsch sein mögen, wird viel umstritten und ist sicherlich nicht eindeutig zu beantworten; aber diese Frage kommt für uns gar nicht in Betracht. Wir wollen nur die Absicht verstehen: das ruhige Wachsen des Seelenlebens, sein naives Gleichgewicht wird gestört und unterbrochen, man will in das Verborgene blicken, will durch Klugheit und sogar durch List hinters organische Werden kommen, seine dunklen Winkel mit dem Scheinwerfer des Verstandes erhellen.

Psychoanalyse heißt Auflösung der Seele in ihre Elemente, heißt Zersetzung des Organischen und des Lebendigen im Verstand. So bedeutet die Psychoanalyse — sie mag sich noch so sehr als Wissenschaft vom wirklichen Seelenleben gebärden — ihrem Prinzip nach die Aufhebung der seelisch lebendigen Wirklichkeit im bewußten Denken und ist ein ganz charakteristisches Kultursymptom unserer rationalistischen Zeit, sie ist, ausgesprochen oder unbewußt geblieben, Auflösung und Zerstörung des Organischen. Man kann ohne weiteres zugeben, daß in der Seele, vor allem im Traumleben sehr viele unterdrückte Triebe und ataviſtische Regungen zu finden sind, man wird auch anerkennen, daß es möglich ist, dies Dunkle und mit Absicht Verborgene bis zu einem gewissen Grad bewußt zu machen; aber der Wille, der diesen Bestrebungen zugrunde liegt, das heimliche Motiv — das vielleicht einmal psychoanalytisch erforscht werden wird — ist der Entschluß des Verstandes, nichts Seelisches unangetastet zu lassen, sondern alles aufzulösen — und damit zu entwerten. Der Wille zu durchschauen, in Elemente zu zersetzen, ist dem Verstand eine Selbstverständlichkeit (bei der Betrachtung der Geisteswissenschaften wird das besonders klar werden), denn der Verstand steht unschöpferisch, analysierend in einer notgedrungenen Polarität zur Persönlichkeit des Menschen, zu allem, was an sich selbst wertvoll ist, und zu allem, was in den Instinkten seine Gewißheit findet. Es gibt nicht viele moderne Rationalisten ohne einen leisen und verborgenen Haß gegen das Lebendige und das unversehrt Ganze. Dieser Haß äußert sich

auf mannigfache, meist gut maskierte Art, in der Psychoanalyse wird er ganz faßbar: Einmal bei der so beliebten Analyse genialer Menschen von hinten herum, durchs Schlafzimmer und vom Unterleib her. Hier spürt man unmißverständlich die Absicht des klugen Kleinen, das gewachsene Große anzunagen, mit überlegenem Lächeln zu zeigen, daß doch nur Alltäglichkeiten zu finden sind, daß auch bei diesem scheinbar Außerordentlichen alles den bekannten Gesetzen gehorcht — um es so zu entwerten. Ein zweites Moment des Werthasses ist die maßlose Hervorkehrung der Geschlechtlichkeit, die so weit geht, daß diese ganze Wissenschaft vielfach für eine Lehre von der Sexualität und ihren Verirrungen genommen wird, während sie — das erhellt auch aus den letzten Schriften ihres Schöpfers Freud — mehr ist und mehr sein muß, wenn sie überhaupt Berechtigung haben soll. Das einseitig sexuell gerichtete Interesse ist aber wiederum heimlicher Haß gegen das Wertvolle, gegen das, was über Sexualität — allgemeinste und trivialste Menschlichkeit — hinausreicht. Die Tendenz zur Entwertung liegt im Sexuellen verborgen, mag es sich noch so gewiß und noch so berechtigt ins höchste Menschliche hineinschlingen. — Dies ist übrigens nicht für jedermann gesagt.

Während auf Relativitätstheorie und Psychoanalyse als die Endglieder der rationalistischen Wissenschaft nur hingewiesen werden mußte, soll uns die rationalistische Tendenz der Geisteswissenschaft unserem ganzen Vorhaben gemäß ausführlich beschäftigen. Hier erreicht nämlich der Rationalismus im weitesten Sinn, als radikaler Historismus seine Grenzen. Der Verstand, dessen Großtat die Auflösung alles Seins in eine Kette von begreiflichem und determiniertem Geschehen ist, wendet diesen Willen über die außermenschliche Natur hinaus auf den *Menschen und seine Geschichte*. Es ist zweifellos wichtig, das Große, was in der Menschheit geschieht, aus seinen Wurzeln und Zusammenhängen, aus seinem Werden zu verstehen; doch über diesem Willen ist vielfach die Einsicht verloren gegangen,

daß durch die Auflösung in Elemente das Eigentliche und Wesentliche der Menschheit und ihrer Geschichte verschwindet. Denn etwas liegt im einzelnen Menschen wie in der Geschichte der Menschheit, was schlechterdings nicht wissenschaftlich faßbar ist, das Einmalige und rein Persönliche, und gerade das ist das Wertvolle, das, worauf es ankommt. Das Ergebnis vorweggenommen: nicht der Zusammenhang eines Elementes mit anderen Elementen, eines Augenblicks mit den vorhergegangenen und den nachfolgenden birgt den Sinn des Werdens, sondern auf den unmittelbaren Anschluß des Augenblicks an die Dimension der Tiefe kommt es an, auf die Funktion im Menschen, die nicht mehr logisch zu fassen ist. Hier steht der wissenschaftliche Rationalismus an seiner Grenze. Die letzte Synthese kann nur nachfühlend vollzogen werden, und die Aufgabe der Zukunft wird sein, das Gefühl fürs Ganze zu gewinnen, Denken und Wissenschaft nicht abzulehnen, sondern in ein Größeres hineinzuordnen — den ganzen Menschen wiederherzustellen.

6.

Zuvor eine prinzipielle Betrachtung über das Verhältnis der Geschichte zur Vergangenheit.

Alles Dasein ist eine so unübersehbare Vielfältigkeit, daß es, von einem universellen Kinematographen festgehalten, überhaupt nicht verstanden werden könnte. Es gäbe nichts als ein ungeheures Chaos von sich Bewegendem, ohne Anfang, ohne Ende, ja ohne jeden Einschnitt; nichts Verursachendes und nichts Verursachtes wäre zu erkennen, das Meer des Geschehens liefe nach allen Richtungen und Dimensionen durcheinander und grenzenlos auseinander. So ist es in der Natur und noch viel mehr in der Menschenwelt. Die Naturgesetze sind dazu erfunden worden, das unentwirrbare Chaos alles Naturge-

schehens in zusammenhängende Reihen zu ordnen, Ketten von Ursachen und Wirkungen, die wieder neue Ursachen sind, zu bilden, an denen hintastend eine gewisse Übersicht der Vorgänge in der Natur zu finden ist. Dabei müssen sich die Ketten natürlich hundertfach überschneiden, da jedes einzelne Phänomen sowohl Glied einer mechanischen wie einer elektrischen, einer optischen wie einer akustischen Kette zugleich ist.

Eine noch weit unübersehbarere Menge von Geschehen quirlt in der Menschheit durcheinander, und hier tritt die schwere Komplikation hinzu, daß allem äußeren Geschehen Vorgänge im Seelenleben der Menschen untergelegt werden, die erst das eigentlich Wissenswerte sind, und da sie selten offen zutage liegen, auf Umwegen erschlossen werden müssen, damit überhaupt etwas für Menschen Verständliches und Sinnvolles herauskomme. Aber selbst diese Ergänzung ein für alle Male hingenommen: was in der Menschenwelt geschieht, ist in seiner ungeschiedenen Allheit völlig wirr. Millionen Menschen gehen Millionen Wege, tun Millionen Dinge, werden von Millionen Trieben und Gedanken bewegt. Sache des Historikers ist es nun immer gewesen, in das Chaos der Menschheit Richtlinien zu legen, analog den Naturgesetzen, die der Physiker aussinnt, um sich zurecht zu finden. Zwar sieht man oft diese Richtlinien, die im Gewirr Ordnung und Sinn schaffen, für die reellen Grundlagen des Geschehens an und stellt sie gern als die „eigentlichen" Beweggründe geschichtlichen Werdens fest. Aber in Wirklichkeit bringt der Historiker das ordnende Prinzip aus eigenem an die Vielfalt heran und schafft so das Chaos erst zur Welt, indem er von einem oder mehreren Leitgedanken — vor allem dem der Übersichtlichkeit und der Verständlichkeit überhaupt — alles durchdringen läßt und nun auf einmal sich selbst und anderen das erfreuliche Gefühl schenkt, daß es so sein müsse. So werden verschiedene Arten des Kosmos aus dem Chaos geschaffen: der Physiker ordnet, was schwer ist und fällt, den Leitsätzen der Mechanik unter und bildet die Welt

zu einem System der Mechanik um; das sichtbar Erscheinende gruppiert sich nach den Regeln der Optik. Wir sind manchmal geneigt, diese Weltbilder der Naturwissenschaft wegen ihrer Übersichtlichkeit als die „wirklichen" zu behaupten; oder wir reihen, was als Glied einer Entwicklung in der Zeit zusammen zu gehören scheint, aneinander, wir schaffen ein historisches Weltbild. So ist der Mensch der Schöpfer der Welt als einer geordneten Einheit — denn eine völlig chaotische Welt wäre schlechterdings nicht zu erfassen — und der Historiker ist der Schöpfer der Gefühls-, Trieb- und Willenswelt. Das in Klarheit geordnete einheitliche und durchseelte Bild des Daseins ist zuletzt im Kunstwerk gegeben.

Was aber ist Wirklichkeit? Der Augenblick allein, der vom Jetzt hinüberführt, den wir unmittelbar erleben, den wir ganz in uns haben und verstehen. In voller Wirklichkeit leben nur der Wilde und das Kind, deren Bewußtsein vom Augenblick ausgeschöpft wird, die kaum eine schattenhafte Erinnerung haben und keinen Gedanken an zukünftiges Werden. Wirklich ist auch der Mensch im Augenblick hoher Erregung, da er sich schaffend ausgibt, eine Heldentat vollbringt oder einen Mord, sich in der Ekstase der Liebe zu höchster Gegenwart steigert. Dem nähern sich sportliche Leistungen mit der Anspannung auf das, was jetzt, nur jetzt zu erfüllen ist. Die volle Wirklichkeit, die der naive Mensch immerfort zu besitzen wähnt (und von der wiederholt gesprochen worden ist), enthüllt sich als eine Ergänzung des unmittelbar Erlebten nach verschiedenen Richtungen hin.

Was über diese wahre Wirklichkeit hinaus liegt, die Vergangenheit des eigenen und des fremden Lebens vor allem, ist wohl einmal echte Wirklichkeit gewesen, nun aber hingeschwunden, zu etwas anderem, Dunklem, Problematischem geworden. Nur das Jetzt, das vor uns aufschnellt, ins Neuwerden hinein, ist Wirklichkeit. Was an dieser echten Wirklichkeit teilhaben will, muß einem Lebendigen unmittelbare Gegenwart sein als ein Gedanke, ein Bild, ein Gefühl, vielleicht als unbe-

wußter Drang. Es selbst besteht nicht mehr, etwas ihm Entsprechendes kann in einer lebendigen Seele neu erschaffen werden. *In dem Augenblick, wo sich Erleben in einem fremden* — oder auch im späteren eigenen — *Bewußtsein spiegelt, wird es zur Geschichte.* Vergangen ist alles, was einmal Erlebnis einer einzelnen Seele oder einer Massenseele (eines Volkes oder einer Kultur) gewesen ist, Geschichte wird daraus durch Spiegelung in einem lebendigen Bewußtsein, durch Aufnahme ins Jetzt. Wir können uns etwa denken, daß es einst einen Kontinent Atlantis mit einer hohen Kultur gegeben hat, daß dort vielleicht eine Religion entstanden ist, die noch heute von höchster Bedeutung für uns wäre, wenn wir von ihr wüßten (gleich den Religionen Indiens, die auch erst seit wenig Jahrzehnten für uns Bedeutung gewonnen haben und heute das Christentum merklich beeinflussen). Weil aber dies Vergangene dahin ist, das heißt weil es sich nicht in einem heutigen Bewußtsein zu spiegeln vermag, darum hat es nicht teil an unserer Wirklichkeit.

Jeder Bewohner Griechenlands hat an jedem Tag und zu jeder Stunde irgend etwas getan, und es ließe sich vorstellen, daß ein großer Teil dieser Handlungen bekannt wäre. Aber selbst sie alle zusammen ergäben niemals die Geschichte Griechenlands. Die entsteht erst dadurch, daß sich jedes neue Geschlecht lebendiger Menschen eine Reihe von Gebilden aufbaut, die um eine neue Leitidee „Griechenland" geordnet sind. Für Herodot ist Griechenland etwas anderes als für Thukydides und für Plutarch, etwas anderes für Augustin, für Erasmus, für Dürer, für Racine, für Winckelmann, Herder, Lessing, Goethe, für Burckhardt und Nietzsche. Jede Zeit, jeder historisch interessierte Mensch trägt vereinfachende Gedanken, oft unbewußt, an das Chaos „Vergangenheit" heran, das sich zwar nicht vollständig, aber in dem Fall „Griechenland" doch in so reichlichen Elementen erhalten hat, daß außer den gewesenen noch manche kommende Deutungen zulässig sind. Damit haben wir aber nicht nur eine

Wissenschaft „Geschichte" erschaffen, sondern die Vergangenheit als ein Geordnetes und Verständliches, denn überliefert ist eine unabsehbare Menge von Einzelheiten, aus denen erst der schauende Geist etwas Wirkliches, das heißt in unserem Bewußtsein Lebendiges zu erschaffen vermag. Dies ist die Tat der Wissenschaft „Geschichte".

Die Spiegelung des Einst im Jetzt kann in zwei verschiedenen Absichten erfolgen: mit dem Willen getreuer Wiederbelebung oder mit dem Willen, das Vergangene visionär zu erfassen und auf eine höhere Stufe von Konzentration und Anschaulichkeit zu heben, ihm in der Spiegelung mehr Wirklichkeit zuzuteilen als es im unmittelbaren Dasein gehabt haben mochte. Das erste ist die Absicht der Geschichtschreibung, das zweite die der historischen Dichtung, beide im Kern nicht unterschieden. Geschichtschreibung belebt mehr mit der Gewissenhaftigkeit des Antiquarischen, dessen, was die Denkmäler erhalten haben, Dichtung bringt jenes Dunkle, Versunkene wie ein wirklich Seiendes dem Gefühl des Jetzt nahe. Es gibt genug Mittelglieder: Geschichtswerke, die sich wie Romane lesen (und daher nicht gut sind), historische Romane, die „nüchtern", „ledern", „langweilig" sind, sich mit allzu großer Genauigkeit an das Überlieferte, das „Wahre" anschließen. „Wahr" ist aber vom Vergangenen, was die größere Kraft besitzt, was sich im lebendigen Bewußtsein einheitlicher und klarer gestaltet. Geschichtsdarstellung und Dichtung müssen nun nicht historisch im hergebrachten Verstande sein: auch was sich gestern begeben hat, kann von einem aktiven Bewußtsein, von einer organisierenden Phantasie aufgefaßt und gespiegelt werden. Erzählt zum Beispiel jemand eine Begebenheit, die er mit angesehen hat, so ist jener Vorgang auch schon „historisch" geworden, er spiegelt sich in einem fremden, gestaltenden, umgestaltenden Geist.

Bekanntlich kann Geschichte von verschiedenen Seiten her aufgefaßt und dargestellt werden; das soll uns nicht beschäftigen. Die beiden wichtigsten Möglichkeiten, dem Vergangenen gegen-

überzutreten, sind aber die: man achtet entweder auf das, was sich stets wiederholt, was in vielen einzelnen Fällen, zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten wenn nicht gleich, so doch ähnlich ist; oder man hebt das Verschiedene, das Einmalige hervor. Beide Arten, die Vergangenheit anzusehen, sind berechtigt, die eine nähert sich unter dem Namen Soziologie in ihrem Wollen mehr dem Wollen der Naturwissenschaft, die das immer Gleiche der Erscheinungen in Regeln festlegt; die andere als eigentliche Geschichtschreibung ist der künstlerischen Darstellung verwandt, die auf das Individuelle geht.

Ein Mensch lebt, ein anderer kennt ihn und zeichnet sein Leben auf, Sokrates spiegelt sich in der Seele Platons und Xenophons. Hätten diese beiden ihn nicht gekannt und heroisiert, so hätte ja Sokrates nicht weniger gelebt, aber er wäre dann keine geschichtliche Gestalt geworden, er wäre für uns nicht vorhanden, wenn auch seine einstige Wirklichkeit unverändert bestände. Oder: wären alle Schriften Platons und Xenophons verloren gegangen, so wäre Sokrates nur so lange eine Tatsache der Geschichte gewesen, als sich diese Schriften noch in einem lebendigen Jetzt hätten spiegeln können. Aber weiter: die Gestalt des Sokrates, die wir aus der ersten Spiegelung Platons kennen, erscheint uns heute nicht mehr durchaus so, wie sie Platon erschienen ist, sie hat sich uns verschoben, wir verstehen sie anders in einer zweiten Spiegelung. Solange wir forschen und denken, schaffen wir die Vergangenheit um, bilden wir Geschichte. Denn sind auch alle Zeugnisse eines historischen Bezirkes endgültig aufgeschlossen, so verändert sich sein Bild trotzdem, weil zwar nicht das gespiegelte problematische Objekt, aber der Spiegel selbst anders wird, sowohl im Betrachtungswinkel wie auch in seiner Färbung und in seiner Intensität. Nehmen wir an, über eine Periode wäre alles bekannt, so müßten in der historischen Darstellung doch Teile fortgelassen werden; was man aber fortläßt, das offenbart schon die eigene Seele, die eigene Zeit mit ihrem wissenschaftlichen und kulturellen Willen. Liest man Ge-

schichtsdarstellungen derselben Epoche aus verschiedenen Jahrzehnten, so erkennt man, daß, was uns heute am wichtigsten scheint, noch vor hundert, ja vor dreißig Jahren kaum beachtet wurde, obgleich es bekannt war; man hat es als unwesentlich fortgelassen. So finden zum Beispiel die ersten wissenschaftlich gebildeten Forschungsreisenden, die nach Polynesien kommen, viele alte Bräuche, tun sie aber mit ein paar Worten wie „sonderbar" und „merkwürdig" ab; die heutige Ethnologie wäre sehr froh mit der genauen Darstellung jener Bräuche, die inzwischen verschwunden sind wie der sagenhafte Kontinent Atlantis; sie können niemals Geschichte werden in dem weiteren Sinn dessen, was sich in einem anderen Geiste spiegelt.

Was ist aber jenes Vergangene ohne Rücksicht auf den Geist, in dem es wieder lebendig wird? Ist es wirklich ein Chaos, ein Sinnloses, am Ende gar ein Widersinniges, das erst der ordnende Geist zu etwas Wert- und Sinnvollem erschafft? — Dies zu behaupten, wäre nicht nur unbegründete Willkür, es würde auch unserem tiefsten Gefühl widersprechen. Wir glauben, daß alles, was jemals in der Menschenwelt geschehen ist, seinen ihm einwohnenden Sinn hat. Alle Bemühungen, Geschichte zu erforschen und zu deuten, die seit dem Altertum nicht aussetzen, beruhen ja auf der stillschweigenden Annahme, daß, was sich unter Menschen zuträgt, seine Bedeutung haben müsse. Immer mit neuem Mut gehen wir aus, diesem Sinn nahezukommen, ihn möglichst unverzerrt von Zutaten zu erfassen. Es ist unser Glaube immer gewesen: was Menschen getan haben, was in Menschenseelen gelebt hat, ist erfüllt von Sinn und Bedeutung. Aber der wahre Sinn, die tiefste Bedeutung dessen, was einst Wirklichkeit gewesen ist, bleibt uns ein Geheimnis. Wir dringen nicht in den letzten Kern des Vergangenen. Nur die lebendige Wirklichkeit, das Jetzt, das sich hinüberspannt ins Kommende, unser eigenes heißes Gefühl, unser Wollen ist echter Besitz. Ins Gewesene können wir uns mehr oder weniger „einfühlen", wir mühen uns, es zu verstehen, dem einen Sinn zu verleihen, von

dem wir glauben, daß es einen Sinn hat. Aber es ist nicht mehr sein eigener eingeborener Sinn, den wir finden — der ist für immer versunken —, sondern im besten Fall ein Widerschein dessen, was einmal blutvolle Wirklichkeit gewesen. Nicht etwa, weil wir nicht genug von dem wüßten, was sich einst begeben hat, sondern ganz prinzipiell, weil wir nie etwas anderes erfassen können als den Reflex in uns, den Schatten, den ein Unbekanntes, geheimnisvoll Großes in unsere Seele wirft. Alles Bemühen um Geschichte ist der Versuch, diesen Schatten klarer zu machen, ihn zu durchseelen. So erschaffen wir die Vergangenheit, wir erschaffen sie nach Ideen, die in uns lebendig sind, und wir nennen diese Schöpfung Geschichte. Man hat die verschiedensten Ideen als Leitmotive eingeführt, um das Vergangene ergreifen zu können, um seinen echten Sinn wiederzufinden: alles in der Welt soll etwa nach einem Heilsplan laufen; oder die Freiheit verwirklicht sich auf immer höherer Stufe; oder der Fortschritt der Kultur soll die heimliche Triebkraft sein, die endlich doch siegen muß; oder auch umgekehrt: alles Lebendige stirbt langsam ab, ist nach gewissen erkennbaren Regeln zum Untergang bestimmt. Solche Leitideen organisieren und beleben die erstorbenen Massen der Vergangenheit, bringen sie unserem Begreifen näher. Auch wo keine andere Idee herrscht als der Wille, das zu erforschen, was „wirklich" gewesen ist — wir vermögen doch nur das in uns lebendig zu machen, was wir nach seinem eigenen Sinn nicht kennen. Das ist ja das Merkwürdige, das Große alles Lebens: daß man es immer neu deuten kann und deuten muß; erst mit der Deutung empfängt es Wirklichkeit. Geschichte ist Deutung eines im tiefsten Undeutbaren, die aber doch darauf beruht, daß dieses einen eingeborenen Sinn haben muß, ist fortschreitende Verwandlung des Gewesenen. „Ewig still steht die Vergangenheit" trifft ganz und gar daneben, vielmehr ist nichts so wandelbar wie die Vergangenheit, die Schöpfung des Menschen.

Vielleicht kann dies durch eine Analogie noch deutlicher werden: man möchte glauben, das Lichtbild gäbe einen Menschen

in seiner Wirklichkeit wieder. Und doch wissen wir, daß jeder Photograph und jede photographische Technik aus dem Unbekannten, dem Innern dieses Wesens, etwas anderes macht. So der gewissenhafte Historiker: er müht sich, einen Menschen oder eine Zeit darzustellen, wie sie „wirklich" gewesen sind, er will eine getreue Photographie schaffen. Aber er bringt doch nichts anderes als eine Spiegelung des Geheimnisvollen in den Gedanken und Wertungen seiner Zeit und seiner selbst zustande. Gegenüber dem Photographen ist der wahre Menschenmaler der Porträtist, er möchte ein Bild jenes Ewig-Geheimnisvollen in sich erwecken, aus dem letztlich Unerkennbaren etwas Neues erschaffen, wie der historische Dichter, der einen Ausschnitt der Vergangenheit nicht zur Photographie, zur Geschichte umwandelt, sondern zur Vision.

Wohl jeder Mensch läßt einmal ein früheres Erlebnis an seinem Geiste vorüberziehen. Ist seine ganze Existenz bis zu diesem Augenblick nichts als vergangen, das heißt verschwunden, tot gewesen, so wird nun dieses Stück zur Geschichte, zu etwas, das neues Licht empfangen hat und ein zweites, ein drittes Mal lebt. Aber es ist jetzt nicht mehr dasselbe, was im ersten, unmittelbaren Erlebnis Wirklichkeit gewesen ist, vielmehr neu geschaffen von der Kraft des Augenblicks auf der Grundlage von Vergangenem, und um so mehr verändert, je intensiver die Wiederbelebung stattfindet. Diese Neubelebung, der historische Akt, beruht wohl auf dem Gedächtnis, aber Gedächtnis als wirkliche Identität des Früheren mit dem Jetzigen gibt es nicht, jedes Erinnern ist vielmehr Umgestaltung; geht es um das eigene frühere Leben, so wird es meistens ein tendenziöses Umgestalten sein, zum Guten oder zum Bösen, je nachdem man sich besser machen will oder anklagen.

Wenn man das Leben eines Menschen als ein Ganzes ansieht, so werden die einzelnen Elemente dieses Lebens (das heißt seine Vergangenheit) im Verhältnis zum Ganzen verschoben, sie bekommen ein anderes Aussehen und eine andere Bedeutung. Ein

junger Mensch blickt zum erstenmal historisch auf sein Leben, wenn er überlegt: warum habe ich das getan und nichts anderes? Wie ist es gemeint gewesen? Würde ich es so wieder tun? — In diesem Augenblick beginnt neben dem unmittelbaren Leben das zweite, das historische. Da wird oft ein Tagebuch angelegt, im weiteren Verlauf eine Selbstbiographie begonnen. Das Tagebuch ist die Weltgeschichte des einzelnen Menschen, gleich ihr oft von einem einseitigen Gesichtspunkt geleitet, manchmal mit dem Willen, durchaus sachlich zu sein. Vielleicht das prinzipiellste Merkmal unserer Zeit ist der Mangel an Unmittelbarkeit und Naivität und der stark ausgebildete historische Sinn, der Hang zu spiegelnder Reflexion. Darum werden heute mehr Selbstbiographien geschrieben als je zuvor. Das Tagebuch entspringt dem Bedürfnis und der Pflicht, nicht nur zu erleben, sondern das Erlebte auch noch radikal durchs Bewußtsein zu führen, zu erinnern, Rechenschaft abzulegen; nichts darf in Vergessenheit fallen, was je lebendig gewesen. Hier sehen wir das Wesen des historischen Triebes in seiner ursprünglichen Gestalt: das Vergangene im Bewußtsein des Augenblicks zu beleben und zu bewerten, endlich Gerichtstag über die Welt und über sich selbst abzuhalten.

Aber noch eine andere Voraussetzung besteht für die Niederschrift einer Selbstbiographie: daß man sich selbst, wenigstens ein bißchen, liebt. Pascal, der das Wort ausgesprochen hat: „Le mot est haïssable", hätte nie sein Leben aufzeichnen können. Und Hebbel hat mit der Geschichte seiner Jugend begonnen, es aber bald sein lassen (wie auch mancher andere), seine Tagebücher heben alles in die Sphäre der Allgemeinheit und der Reflexion.

Wir begreifen jetzt den Trieb des Menschen, die Vergangenheit neu zu beleben, Geschichte zu bilden. Steigert sich dieser Wille zum absoluten Historismus, so wird der ganze Mensch im Verhältnis zu seinen Erlebnissen und zu den Erlebnissen anderer seiner Unmittelbarkeit beraubt — hier nähert sich der Historismus

dem Rationalismus. An die Stelle des Erlebten tritt ein Surrogat, das durch Reflexion gebrochene Erleben. Wie der Rationalismus ist auch dieser extreme Historismus, dieses reflektive Verhalten zum Leben eine Krankheit unserer Zeit, die man nicht selten empfindet und der man oft durch starkes, unmittelbares Erfassen der Gegenwart abzuhelfen trachtet. Im Kampf, im Spiel, im Sport sucht man Mittel gegen die übermächtig werdende Reflexion, man will sich heißer Gegenwart bewußt werden, sich einreden, daß man ein unmittelbar Lebender sei. Hier liegt eine der seelischen Wurzeln des letzten und der kommenden Kriege.

Bei welchem Menschen fällt das Schwergewicht des Daseins nicht ins unmittelbar und instinkthaft ergriffene Leben, aber auch nicht in schöpferische Tätigkeit, in ein Werk, sondern ins Betrachten und vor allem ins Erinnern, ins Urteilen, ins Werten? Der wertende Mensch ist ein Typus für sich, er muß jeden Gedanken, jede Regung zurückschieben und einordnen, er ruht nicht, ehe er nicht von höherer Warte aufs eigene Leben — oder auf das Geschehen der Welt — zu blicken vermag, manches billigend, anderes verwerfend, alles durchschauend. Wer Aufzeichnungen über sein Leben führt, ist in höherem oder geringerem Maß ein denkender, erkennender, betrachtender Mensch, kein unmittelbarer, er ist historisch gerichtet. Das sind nicht die Menschen, deren Leben sich in Tat und Werk verströmt, nicht die Helden, nicht die Künstler, nicht die Religiösen und auch nicht die Denker aus erster Hand. Beethoven schleudert Werk auf Werk ans Licht, und wenn er einmal etwas Persönliches sagen will (das Heiligenstädter Testament), so ist es nicht eine historisch-besinnliche Niederschrift, sondern schmerzlicher Aufschrei der Seele. Er braucht nicht über sich zu grübeln und zu richten, er ist Schöpfer unmittelbar und findet höchste Rechtfertigung und höchsten Wertspruch im Werk. Nicht besser kann man sich vorstellen, daß Shakespeare seine Lebenserinnerungen niederschriebe, und wenn Napoleon es getan hat, so ist es durch den Müßiggang am Ende seines Lebens erzwungen gewesen. Sein Tätigkeitstrieb war in andere

Bahnen gelenkt, und seine Aufzeichnungen sind nicht Betrachtungen über sich selbst, sondern verfolgen egoistische Zwecke: er will sich in eine Glorie setzen und seine Feinde widerlegen. In einer echten Selbstbiographie aber (die nicht nur eine Beschreibung des Lebens ist, sondern auch für einen selbst abgefaßt), steckt ein tiefer Wille zur Wahrheit über sich selbst — gleichwie der Historiker Wahrheit über das Menschengeschlecht anstrebt. Mancher schaut auf sein Leben zurück, wenn er zu einem gewissen Abschnitt gekommen ist, wie Goethe. Goethe hat einen starken Zug vom reflektierenden, wertenden, historischen Menschen an sich. Die Elemente seines Lebens, aus denen er Kunstwerke schafft, sind immer noch persönlich verstrickt, das Jugenderlebnis, das zum Werther den Stoff hergibt, ist nicht in so tiefer künstlerischer Dimension objektives Werk geworden wie — vielleicht! — eine Jugendliebe Shakespeares in Romeo und Julia. Andere bringen sich, was sie früher bedrückt hat, immer wieder vors Auge, ohne eine wirkliche Umschöpfung des Vergangenen im Bewußtsein des Heute vornehmen zu können, sie leiden unter der Last, der sie nicht recht gewachsen sind, sie sind historische Menschen im engeren Sinn, der eigenen Vergangenheit verfallen im Gegensatz zu jenen beiden anderen stärker Lebenden: den Naiv-Unmittelbaren und denen, die vergangenes Leben in ein Gebilde zu verwandeln wissen. Jener erste ist Historiker seines eigenen Lebens, er denkt viel über seine Vergangenheit nach und legt ein Netz von Koordinaten darüber, die nach rein menschlichen oder auch nach moralischen oder nach beruflichen Richtlinien ausgewählt sind. Er vermag Vergangenes nicht wirklich umzugestalten und neu fruchtbar zu machen, sondern nur zu betrachten und zu beurteilen (Hamletnaturen), während andere, nicht minder der eigenen Vergangenheit nahe, vielleicht ohne es selbst zu wissen, in der umschaffenden Kraft der Phantasie Neues und Lebendiges zeugen.

Die fortgesetzte Betrachtung der eigenen Vergangenheit führt zu ihrer Umschöpfung. Die Elemente werden nun in einem

anderen Zusammenhang erschaut durch die Kraft, die Reue heißt. Die Existenz eines so starken Gefühles allein beweist schon, daß die tiefe Pflicht, der Zwang besteht, Vergangenes nicht gänzlich vergessen zu lassen, sondern im Bewußtsein der Gegenwart umzubilden. Nicht nur zwei verschiedene Menschen sehen einen Vorgang verschieden an, deuten das äußerliche Geschehen in andere seelische Zusammenhänge hinein, auch derselbe Mensch vermag im Lauf seines Lebens dessen Ereignisse verschieden anzuschauen, und man hört nicht selten: Jetzt beurteile ich das ganz anders, was ich damals getan habe, erst jetzt verstehe ich es wirklich. So schaffen diese Menschen die eigene Vergangenheit immer neu. Ein nicht weniger häufiges Phänomen als die Reue ist die innere Verhärtung, die das, was früher als Übel betrachtet wurde, jetzt gleichgültig hinnimmt. Auch in diesem Fall ist die Vergangenheit umgebildet worden.

Woher aber stammt das Bedürfnis, sein eigenes Leben widerzuspiegeln, neu zu betrachten, zu bewerten? Aus einem sehr zugespitzten Gefühl des Ich. Dies äußert sich im Grübeln über sich selbst, in den Phänomenen der Selbstanalyse, der Reue, der heimlichen Eitelkeit. Die Spiegelung des vergangenen Ich im gegenwärtigen ist eine feinere Eitelkeit, die Taten von früher werden beständig angeschaut, erhöht und nachgenossen. Die beiden Elemente: Gewissenserforschung und Eitelkeit haben auch an dem Bedürfnis, die Geschichte der Menschheit zu verstehen, ihren Anteil, und es ist kein Zufall, daß eine Zeit wie die unsrige, wo der Ich-Kult eine solche Bedeutung gewonnen hat, eine reflektierende Zeit, auch eine historische Zeit in einem vordem nicht gekannten Maße ist.

Die Spiegelung des Gewesenen „Geschichte" wirkt aber mit ins neu zu Schaffende, ins Werdende hinein, denn der unmittelbar lebendige Augenblick ist nicht ohne die Einwirkung des Früheren zustande gekommen, seine Regungen sind durch die Schatten der Vergangenheit mit bestimmt. Das versteht sich von selbst. Doch gibt es eminent historische Menschen, die ihr

unmittelbares Erlebnis schon gespiegelt, das heißt historisch sehen, die im Augenblick des Tuns unwillkürlich und vielleicht zum eigenen Schmerz auf ihre Tat wie auf etwas Vergangenes hinschauen müssen, Entstehendes schon als Entstandenes, Lebendiges als Erstarrtes fühlen. Das unterscheidet nicht nur den unmittelbar lebendigen Menschen im allgemeinen, sondern im besonderen auch den politischen vom historischen Menschen: Der Politiker begeistert sich unmittelbar, kämpft für seine Überzeugung mit gutem Gewissen und heißem Herzen, begeht Ungerechtigkeiten, weil er der guten Sache dient. Der historisch Apperzipierende jedoch sieht als Türmer auf alles Geschehen, auf Gegenwart wie auf Vergangenheit. Er erkennt im Spiegel seines schauenden und wertenden Bewußtseins die Einseitigkeit jeder Partei, er hat nicht den Elan des Leidenschaftlichen und daher ungerecht Lebenden, weil er, was sich heute begibt, schon von einer Zukunft her nicht als Gegenwart, sondern als werdende Vergangenheit sieht und deutet.

7.

Der klassische Rationalismus war unhistorisch; an den Naturwissenschaften, genauer an der Mechanik, orientiert, strebte er zum zeitlos Gültigen. Mit Hegel ist der Sinn fürs Werden da, ein Strom der Entwicklung erfaßt alles Seiende, löst es auf. Das Kennzeichen der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft ist der absolute Historismus. Ein Mensch, eine Begebenheit, eine Bildung der Kultur wird nur als Produkt verstanden, das sich aus allem Vorhergegangenen mit Notwendigkeit absetzen mußte, nichts besteht für sich allein, alles nur im Zusammenhang mit dem unüberschaubar Vielen, nichts hat in sich selbst gegründeten, alles nur relativen, auf anderes bezogenen Wert, jedes, auch das Größte, ist ein Glied in der Kette der Entwicklung, das

aus Früherem hervorgegangen ist, zu Späterem hinüberleitet — und nicht mehr. Man fragt nicht nach dem inneren Wert und Sinn einer Erscheinung, sondern nur nach ihrem Entstehen, man operiert mit Elementen ohne Eigenwert, die ungefähr den Atomen der Naturwissenschaft entsprechen sollen. Nichts Rätselhaftes darf zurückbleiben, das heißt aber zu allererst: die Persönlichkeit des Menschen muß verschwinden, die der Auflösung in rationale Elemente widerstrebt. Die Feindschaft gegen den großen Menschen ist das Charakteristische dieses späten Rationalismus, dunkel liegt der Haß des Verstandes gegen das Wertvolle zugrund (wie früher bei der Psychoanalyse). An die Stelle der großen Persönlichkeit werden entweder die unpersönlichen Kräfte der Entwicklung gesetzt, die wie Naturkräfte (manchmal auch als Naturkräfte) gedacht sind, oder die dumpf wirkenden Energien der Masse, anonyme Mächte — wiederum etwas Geheimnisvolles. Den einzelnen historischen Menschen läßt man allenfalls als Exponenten einer Strömung gelten. Das Ideal ist: Geistesleben als Naturleben aufzufassen und den Methoden der Naturwissenschaft anzunähern. Der Begriff und das Wort „Soziologie" deuten diese Richtung an.

Das Programm, Geschichte in eine Wissenschaft der Gesetze zu verwandeln, ist zum erstenmal von Condorcet (1795) aufgestellt und dann besonders von Saint-Simon, Comte und Taine durchgeführt worden. Comte, der Begründer des Positivismus, sieht den Weg der historischen Entwicklung darin, daß sinnliche Neigungen, Phantasie und Leidenschaften immer mehr zurücktreten und der Verstand immer ausschließlicher die Herrschaft über den Menschen und seine Geschichte gewinnt. Die intellektuelle Bildung ist der Gradmesser für die Kultur, Wissenschaft und Technik höchstes und einziges Ideal. Sein Schüler Buckle macht den Versuch, die Geschichte rein rationalistisch zu begreifen und führt dies in seinem bekannten Buche durch. „Der Fortschritt der Zivilisation wird durch den Sieg der intellektuellen über die moralischen Gesetze bezeichnet." — Diese Tendenz steigert sich

im „historischen Materialismus" bis zu der Behauptung, daß die ökonomischen Bedingungen allein das Wirkliche, das Schöpferische im geschichtlichen Werden sind, daß von ihnen alles geistige Leben als Oberflächenschaum ohne wahre Bedeutung mitgetrieben wird. „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt." (Karl Marx.) Die Tyrannis des Verstandes über alles Menschliche hat ihren Höhepunkt erreicht. Karl Lamprecht lehrt den soziologischen Historismus in einer geistigeren, aber im Grunde nicht weniger rationalistischen Form, für ihn tritt „das individuelle Moment des Tuns vor der generischen Gleichmäßigkeit des Ergebnisses aller Handlungen" vollkommen zurück. Der etwas mysteriöse Begriff des „Kulturzeitalters" soll dazu dienen, alles geistige Geschehen zu erklären und zu deuten. Vom heimlichen Ideal des Naturgesetzes geleitet, aber der scholastisch-realistischen Anbetung der Universalbegriffe verdächtig nah, wird die Wirklichkeit unter die Herrschaft von Begriffen gebeugt.

Zu alledem bildet eine eigentümliche Parallelerscheinung die Unpersönlichkeit, welcher der moderne Rationalismus auf anderen Gebieten zustrebt, seine Gleichgültigkeit gegen den Menschen, dem er doch zu dienen behauptet. Technik und Industrie, die ohne Zweifel für den Menschen da sind, haben die Neigung, automatisch weiterzugehen, zu verbessern und zu produzieren, ohne viel Rücksicht auf die Bedürfnisse der Menschen: der Produktionsprozeß und seine Vervollkommnung werden zum Selbstzweck. Das große Geschäftsunternehmen ist etwas Unpersönliches geworden, nicht nur als Aktiengesellschaft, auch als Privatbetrieb, sein Gedeihen wird mit Hintansetzung aller persönlichen Wünsche gefördert, geradezu angebetet, der moderne Unternehmer großen Stils denkt kaum mehr an den eigenen Gewinn, sicherlich nicht an andere Menschen. Betrieb ist der Gott des rationalistischen Menschen unserer Zeit, und Kräfte sind am Werk, auch die Wissenschaft, sogar die Kunst betriebsmäßig zu regulieren. Gleicherweise deckt sich die moderne, die typisch-

rationalistische Kriegführung ganz mit Technik und Organisation, sie alle sind gleichgültig gegen den einzelnen, den wirklichen, den lebendigen Menschen.

Historischer Sinn ist das Verständnis für den ursächlich bedingten Zusammenhang alles Bestehenden im Abrollen der Zeit. Das Seiende wird zu einem restlos Wandelbaren. Der historische Sinn ist die Größe, aber auch schon das Laster unserer viel wissenden, instinktarmen Zeit. Je ausschließlicher die Methode gehandhabt wird, desto mehr schwinden Wirklichkeit und Wert, wir sehen nichts mehr als wahrhaft gültig an, alles ist nur relativ für eine bestimmte Zeit, für einen bestimmten Ort, provisorisch sozusagen wichtig. Nicht was die Menschen erhebt und erhöht ist dieser Altersweisheit das Wesentliche, nur dem wird wirkliche, das heißt historisch-genetische Bedeutung zugesprochen, mit dem der Strom des Geschehens ein Stückchen weiter rückt. Nicht der Mensch gilt zuhöchst, aus dem geheimnisvoll das Große leuchtet, sondern der, bei dem sich ein Gedanke, eine Wendung zum erstenmal erweisen läßt. Dieser Relativismus ist heute schon fast etwas Absolutes geworden, wer gegen seine Dogmen fehlt, wird mit einem überlegenen Lächeln abgetan. Der radikale Rationalismuß frißt alle Naivität des Fühlens und alle Unmittelbarkeit des Handelns an — unerläßliche Voraussetzungen für das lebendige Schaffen kultureller Werte; Erkenntnis der Zusammenhänge will den liebenden, vom Mittelpunkt ausgehenden Sinn für das Große verdrängen, der wissende Historiker schleicht sich sogar an die Stelle des schöpferischen Genius.

Die genetische Betrachtung ist notwendig und wichtig; aber sie muß ihre Grenze erkennen, und diese Grenze ist das Geheimnis der großen Persönlichkeit, das jeder rationalen Auflösung spottet. Die Persönlichkeit ist nicht nur Produkt der Entwicklung, sie ist noch etwas und etwas ganz Wesentliches darüber hinaus, und so führt die Lehre, die doch eine ganz objektive und wissenschaftliche Betrachtungsweise begründen will, endlich auf ein geringes und sogar mesquines Niveau. Zwar ist es nur eine

Nebenwirkung dieses durchgeführten Historismus, mutet aber doch manchmal sonderbar an, wenn der Mann, der viele Bücher gelesen, viele Dokumente bearbeitet hat, dem Genius, der in abseitiger Ruhe das Bleibende schafft, seine „historische" Stellung zuweist, ihn aus Vorgängern ableiten und erkennen will. In niedrigeren Regionen wird man selten das Ressentiment gegen das Bedeutende und Produktive vermissen, der wohlunterrichtete Kopf erhebt sich vorlaut über den schaffenden Geist und sein Werk. Man spürt den heimlichen Haß des spießbürgerlichen Rationalisten und Regelmenschen gegen den durchaus lebendigen Schöpfer heraus, wenn etwa ein sozialistischer Theoretiker Beethoven, Schopenhauer und Novalis aus der ökonomischen Lage des Bürgertums im 19. Jahrhundert „erklären" will.

Aber selbst wenn man von diesen grotesken Dogmatismen absieht, selbst wenn man sich auf die echte Geschichtsforschung beschränkt, die nicht das Meer mit Litergefäßen ausschöpfen will, auch dann sind diese Versuche zum Mißlingen verurteilt. Ein Beispiel: Es hat zweifellos wissenschaftlichen Wert, das Entstehen der Barockkunst Schritt für Schritt aus der Zersetzung und Übersteigerung der Renaissanceformen abzuleiten; aber es ist ganz unzulänglich, die Persönlichkeit Michelangelos, in dessen Werk sich die Anfänge des Barock finden lassen, historisch in Elemente auflösen zu wollen, zu „erklären", wie dies und jenes aus dem und jenem Früheren hervorgegangen ist. Wer einen Hauch von der Seele Michelangelos empfangen hat, wird fühlen, wie kleinlich solche Versuche sind; sie sind falsch, denn es steht prinzipiell fest, daß in solchen Menschen — in jedem sonstigen übrigens auch — noch anderes ist als das historisch zu Erfassende, daß ein Geheimnisvolles, ganz und gar nicht Rationalisierbares in ihnen lebt — und gerade das ist es, worauf alles ankommt. Ein Neues, ein Irrationales ist in die Welt getreten. — Wer dies verstanden hat, den mutet das Bemühen des richtigen Historikers, solch einen Menschen in Elemente zu zerlegen, zu erklären

und genetisch abzuleiten, nicht weniger naiv an als die Art früherer Zeiten, die nichts von geschichtlichem Werden wußten und jede historische Erscheinung wie jedes Phänomen der Natur als ein vom Himmel gefallenes Ereignis ansahen, ohne scheiden zu können, was an ihm geschichtlich bedingt, was einmalig und nicht weiter zu erklären ist.

Wir stehen hier vor der eigentlichen Lebensfrage des Rationalismus; ob Welt und Wissenschaft bis in ihre letzten Bestandteile der Analyse zugänglich, wissenschaftlich auflösbar sind, ob, den Besitz aller einzelnen Elemente vorausgesetzt, das Dasein durchaus mit dem Verstand erfaßt werden kann und folgerichtig: ob sich aus den gewonnenen Elementen ein Ganzes wieder aufbauen läßt; oder ob Kräfte in der Welt wirksam sind und die Seele des Menschen durchdringen, die nicht aus Vorher und Nachher erklärt, die nur erlebt und allenfalls in ihren Wirkungen beschrieben, aber nicht aus anderem abgeleitet werden können. Vielleicht braucht der wissenschaftliche Mensch die „Fiktion", daß er imstande ist, mit seinem Forschen alles Sein aufzulösen — auch die Gelehrten können nun einmal ohne Illusionen nicht gut auskommen. Aber wir wissen, daß dieser Anspruch unerfüllbar ist, daß der Verstand nichts Wesenhaftes vermag, weder die Entwicklung der Menschheit noch der einzelne Mensch sind auf analytischem Wege wirklich zu erfassen. Zwar leitet man eine Kulturperiode aus der anderen ab, aber man kann doch im Grunde nichts tun als das Bestehende zur Kenntnis nehmen, und die Historiker wissen wohl — und sind durch die Ereignisse der letzten Jahre noch mehr zur Bescheidenheit verhalten worden —, daß sie auch im Besitz aller Elemente nicht imstande sind, vorauszusagen, was werden wird, denn das müßte unbedingt möglich sein, ließ ensich aller Ereignisse aus ihren Ursachen ableiten, um das Kommende restlos weiter zu bewirken, ließe sich geschichtliches Werden dem Werden in der Natur gleichsetzen. Aber das Gegenteil ist wahr: in jedem einzelnen Zeitpunkt der Entwicklung ist rätselhaft, was werden soll, und die Intuition

des Staatsmannes allein — eine durchaus unwissenschaftliche Sache — kann da vielleicht einen Weg ahnen. „Man kann in diesen wie in allen Fragen der großen Politik keine mathematischen Beweise führen oder verlangen. Man kann die Zukunft und die Entscheidungen anderer nur mit mehr oder weniger richtigem instinktivem Vorgefühl ermessen." (Bismarck.)

Noch viel entschiedener als auf dem Gebiet der Weltgeschichte müssen diese Bemühungen in der Kunst scheitern, weil es hier ganz und gar auf das Persönliche, auf das Einmalige ankommt, das jenseits aller Berechenbarkeit und aller historischen „Ableitbarkeit" steht. Wie sehr hat man sich bemüht, die Musik Bachs aus seinen Vorgängern, aus holländischer und deutscher Organistenkunst, italienischer Vokalmusik, französischer Klavieristenkunst „abzuleiten". Es mag für manche seiner Werke halb und halb gelungen sein, für diejenigen nämlich, die ihrer Zeit angehören und daher historisierbar—rationalisierbar sind, etwa für die Klaviersuiten, für das italienische Konzert und einiges andere. Aber die großen und ganz eigenen Werke — das Wohltemperierte Klavier, die Kantaten, die Oratorien, die Messe, viele Präludien und Fugen für die Orgel, die brandenburgischen Konzerte — spotten jeder historischen Ableitung, sie sind höchstens in einigen Äußerlichkeiten faßbar, die gar nicht zum Kern vordringen. Ja man kann ohne Übertreibung sagen, daß alles, was da historisch zu erklären und einzuordnen sein mag, der Sterblichkeit angehört, das Ewige steht jenseits seines Jahrhunderts und sicherlich auch jenseits der bewußten Absichten seines Schöpfers. Weil dies so ist, bleibt in der historischen Darstellung meistens — oft gegen die theoretische Überzeugung — das Persönliche, das heißt das Geschichtsfremde neben dem Historischen als etwas Unbewältigtes bestehen, was eigentlich ein Ärgernis sein müßte. Unternimmt es aber einer, folgerichtig das Geheimnis des Genius in seine dürftigen Verstandeskategorien einzufangen, so spürt man Unzulänglichkeit und Leere. Man möchte dem

Mann zurufen: Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir!

Es ist freilich unendlich schwer und theoretisch gar nicht, höchstens mit dem Gefühl zu leisten, wie man bei der Betrachtung eines genialen Menschen die historischen Elemente, das heißt, was ihm mit seiner Welt gemein ist, von dem sondern soll, was ihm allein zugehört, was nur als einmalige Offenbarung einer bestimmten Form menschlich höchsten Seins verstanden werden kann. Hier enden die Methoden des Historikers, es handelt sich darum, aus dem Mittelpunkt, aus jener Einmaligkeit heraus nachzufühlen, wie es da zugegangen sein mag. Diese zeitlose Art der Betrachtung ist so unmodern wie möglich, denn wenn sich unter den verschiedenen Schulen eine Gemeinsamkeit finden läßt, so ist es der dogmatische Glaube an die unverbrüchliche historische Entwicklung. „Entwicklung" ist das Leitmotiv des 19. Jahrhunderts gewesen und sie hat wichtige Erkenntnisse gefördert, der Glaube an die Entwicklung ist aber heute bis zur völligen Auflösung alles Festen getrieben worden, man kennt nicht mehr wahrhaftige Werte, nicht mehr das Sein selbst, nur die beständigen kleinen Veränderungen. Karl Lamprechts Deutsche Geschichte ist vielleicht das größte und bedeutendste Werk, das alle Erscheinungen des deutschen Geisteslebens durchaus nur als Produkt ihrer Epoche ansieht; die unendlich einfache Formel aber, auf die jede Epoche gebracht wird, beweist von einer anderen Seite her das unausrottbare Bedürfnis nach einem Bleibenden. Heute hat Spengler ausgesprochen, daß es die Philosophie einer letzten Zeit sein müsse, nur noch die Erscheinungen fatalistisch in ihren Zusammenhängen zu verstehen, und daß jede feste Position darüber hinaus der unendlich gescheiten Gegenwart unwürdig sei. Die Kultur des Abendlandes ist nun einmal zum Tode bestimmt, und so hat es gar keinen Zweck mehr, sich um Großes zu bemühen — die historische Situation verbietet es. (Man weiß nicht, ob das eine Naturkraft ist oder was sonst.) Der Mensch wird ganz und gar

Gesetzen untergeordnet. Das ist Relativismus bis zum äußersten, Resignation, daß wir noch irgend etwas schaffen könnten, was nicht die historische Entwicklung eben forderte. Spengler zieht die Konsequenzen für unsere Zeit: es kann keinen großen Künstler, keinen großen Philosophen mehr geben, weil wir in der Epoche einer dekadierenden Zivilisation leben. Und aus dieser Rationalisierung alles Geschehens, die sich aber sonderbarerweise als Intuition gibt — es ist sozusagen ein phantastischer Rationalismus —, wird auch die Folgerung gezogen: vorauszusagen. Denn wo nichts unerklärlich ist, da kann man berechnen. — Bezeichnenderweise fechten die vielen wissenschaftlichen Gegner Spenglers tausend einzelne Behauptungen an und nichts sonst — weil sie ja den Glauben an den absoluten Historismus mit ihm teilen.

Es ist das sichere Merkmal einer kraftlosen und ganz von Reflexionen zersetzten Zeit, daß alles Lebendige und Wirksame im Verstand bewältigt, gedeutet und erklärt werden soll, daß man nicht mehr an die unmittelbare schöpferische Gewalt der Seele glaubt, sondern sie aus Ursachen zusammenfügt, in Wirkungen zerlegt. So ist der vorgeschrittene Historismus, diese besondere Form der Verstandestyrannei, der die Wissenschaft des Werdens als einzige Instanz der Welterklärung gilt, ein Anzeichen unserer Schwäche, das Sein unversehrt zu erhalten. Den vollkommenen Gegensatz hierzu bildet die indische Welt: Der Inder ist bar jedes historischen Sinnes, er operiert leichten Herzens mit Jahrmillionen, mengt Mythos und Geschichte, Götter- und Menschenwelt durcheinander — und ist dabei doch mit tiefer Weisheit gesegnet. Diese chaotische Geistesart kann nicht unser Ideal sein, wir sind nicht einmal imstande, sie uns ganz zu eigen zu machen, aber sie beweist, daß es noch andere Wege gibt als den rationalistischen und historischen.

8.

Der vorläufig letzte große heroische Versuch, den Rationalismus im Geiste Platons neu zu begründen, ist von Otto Weininger gemacht worden. Noch einmal will hier in gewaltigem Ansturm die Vernunft das Leben unterjochen, noch einmal soll nichts gelten als sie, kein Wert gerechtfertigt sein, der nicht vom bewußten sittlichen Willen im Geiste Kants und Fichtes erschaffen und gesichert worden wäre. Das unmittelbare Leben des Gefühls, die Liebe, die sogar der Schöpfer des Rationalismus Sokrates gefeiert hat, wird als psychologische Täuschung durchschaut, soll durch ein „sittliches Verhältnis" ersetzt werden, in dem die Liebenden nur die Persönlichkeit des anderen achten und keinerlei logisch unbegründetes Gefühl füreinander hegen. „Im Augenblick, wo der Mann das Weib liebt, kann er es nicht durchschauen. In der Liebe tritt der Mann zum Weib nicht in jenes Verhältnis des Verstehens, welches das einzig sittliche Verhältnis zweier Menschen ist." Alle Unmittelbarkeit wird verurteilt, Vernunft allein entscheidet, was die Menschen fühlen müssen, um recht zu fühlen, was sie tun müssen, um das Rechte zu tun. Der Intellekt ist einziger Herr des Menschen, das Wesentliche der Kultur und „rein geistig mit ihr identisch" wird im „Sinn für Probleme" gefunden. Das ist aber trotz aller Ablehnung der Wissenschaft als Selbstzweck ein intellektueller und rationalistischer Standpunkt, dem als höchstes die Problematik, das heißt der Gedanke gilt. Alle großen Vorwürfe der Weltdichtung, der Philosophie, der Religion sind nach Weininger miteinander identisch, weil er nur das logische Gerüst, den Gedankenkern sieht, für die lebendige Wirklichkeit aber keinen Sinn hat. Das Problem des Künstlers und des Philosophen soll das gleiche sein, in verschiedener Weise behandelt. Wenn man Wirklichkeit, Anschauung und Fühlen tötet und ein gedankliches Skelett herauspräpariert, wird das manchmal zutreffen, dann hat man freilich nicht mehr das Kunstwerk in Händen, sondern

ein Programm dazu. Folgerichtig ist „jede wahre Kunst Gedankenkunst". (Darum hat Weininger auch Ibsen zu allerhöchst geschätzt.)

Hat Descartes gesagt: ich denke, also bin ich, so geht Weininger in der Anbetung des reinen Denkens noch weiter, aus dem formal-logischen Satz: A=A, dem Satz der Identität, leitet er das Sein des Subjekts ab, das also erst aus dem Denken erfließt.

Genialität ist für Weininger „die höchste, grellste Klarheit". Weininger hat um das Wesen des wahren Genies gewußt, das nicht in greller Klarheit zu denken braucht, das unmittelbar besitzt und instinktiv das Rechte kennt, aber er hat nur so viel davon gelten lassen, als sich seinem Intellektualismus einzufügen schien. Vom Kopf her hat er ja die Welt geordnet, und zwar nicht im Sinne des wissenschaftlichen Menschen, sondern des rationalen Moralisten, der Richter über sich und alle anderen ist. Sein ganzes Werk ist Beurteilung der Welt vom Gesichtspunkt der Klarheit, des bewußten Denkens, und daher kommt seine geringe Schätzung der Frau, die nicht im Denken, sondern im Fühlen wurzelt. Dem Gedächtnis hat Weininger eine außerordentliche Bedeutung zugesprochen, denn für seine Bewußtseinsphilosophie ist es ein moralischer Akt: nicht zu vergessen, immer bewußt zu leben. Der geniale Mensch muß das stärkste Gedächtnis haben, weil er der am meisten bewußte, der ganz wache — der ganz rationale Mensch ist. Je mehr einer geistig auffassen und durchdenken kann, je bewußter sein Zusammenhang mit der Welt ist, desto genialer gilt er diesem späten Fanatiker der Vernunft. Denn das Bewußtsein, das Weininger lehrt, ist nur die platonisch-kantische Vernunft vom Standpunkt der beobachtenden Psychologie her gesehen, und Weininger hat diese Vernunft immer entschiedener als praktische Vernunft, als Moral genommen. Unmoralisch ist aber für den Philosophen, „wenn er einen Gedanken zu begründen unterlassen hat"; begründen, logisieren ist höchste Forderung an den Menschen, und Denken ist die einzige moralische Tätigkeit.

Alles Philosophieren und Denken ist ethisches Phänomen, „jedes wahre ewige Problem aber ist eine ebenso wahre ewige Schuld; jede Antwort eine Sühnung, jede Erkenntnis eine Besserung". Gut sein heißt: dem Denken gehorchen, schlecht sein heißt: sich seinen Forderungen entziehen, und „logical insanity" ist gleichbedeutend mit „moral insanity". Das logisch Wahre ist höchster Wert, das Unwahre letzter Unwert. — Ganz übereinstimmend sagt William James, ein empirischer Rationalist unserer Zeit, „eine Vorstellung bewahren, denken ist, kurz gesagt, die einzige moralische Handlung". — Logik und Ethik werden von Weininger gleich gesetzt — „alle Logik ist ethisches Gesetz". Das ist die kantische Vernunft, die zugleich theoretisch und praktisch ist, die Herrin des Lebens.

Auch für Weininger ist Frömmigkeit mit Moral identisch, und dies beweist seit Sokrates und den jüdischen Propheten, daß der Rationalismus auch im Gefühl sitzt. Was Weininger von Christus sagt, bedeutend alles, ist durchaus moralistisch gerichtet. Er sieht in Christus den, der die schwerste Versuchung überwunden hat, er „ist der größte Mensch, weil er am größten Gegner sich gemessen hat", das heißt, weil seine praktische Vernunft die stärkste ist. — So sind alle Wertungen Weiningers im innersten zugleich logisch und moralisch orientiert, er bedeutet einen Gipfel der philosophischen Denkanbetung, er verschmilzt noch einmal in selbständigen Gedankengängen die idealistische Philosophie, der die Welt „nicht seiend" heißt, mit dem weltzerstörenden Moralismus, der nichts gelten läßt als die Forderungen des Absoluten. Wahrhaft ist ja nur die unbedingte Welt der platonischen Ideen, über allen Zeiten, ohne Wandel thronend; mit vollem Bewußtsein hat Weininger die Welt der Wirklichkeit durch jene andere entwertet und aufgehoben, was in ihr geschieht, kann nichts Wirkliches sein.

Der Rigorismus Weiningers (der ihn schließlich selbst zum Tode verurteilt hat) ist das letzte Ergebnis eines tiefen inneren Bruches zwischen Leben und Denken, er bedeutet die völlige

Knechtung der Wirklichkeit durch den Verstand bis zu ihrer Vernichtung. Die Moral Weiningers ist im Sinne Kants echte Autonomie, sie kommt nicht von wo anders her, sie quillt unmittelbar aus seinem Wesen — aus seinem Kopf, sie ist ein logisches Ergebnis des Denkens. Zuletzt wird das Leben als böse und sündhaft gewertet, man „begeht" es, es ist das Nichts, nach dem man sich immer wieder sehnt. Alle Lust ist verdammlich, Abfall von der Idee, die Geschlechtlichkeit ist unsittlich und teuflisch sogar, weil sie das Leben steigert — und nicht beurteilt. Kantische Moralkategorien sollen das beweisen, „weil es keinen Mann gibt, der das Weib in solchem Augenblick nicht als Mittel zum Zwecke gebrauchte"; der Mensch aber muß immer als Zweck an sich selbst angesehen werden.

Weininger ist zu der Lösung gekommen, daß leben und sittlich leben nicht zusammen bestehen können — und weil er die Sittlichkeit als das höchste nicht nur theoretisch anerkennt, sondern auch in seinem Innern bejaht, hat er sein Leben vernichtet. Dieser Selbstmord, der als Ergebnis theoretischer Erwägungen dem Tod des Sokrates verglichen werden darf, ist das Siegel auf die Entwertung der Welt durch Denken und Moral.

Das Eigenartige und das Moderne am Werk Weiningers ist, daß er alles dies nicht wie die klassischen Philosophen objektiv vom Sein, von der Welt her konstruiert, sondern psychologisch, vom Menschen aus mit fanatischem Ingrimm verkündet. Er hat sein System des Menschen in die platonische Ideenwelt eingesenkt und spricht von dieser Überwelt aus das Wort der Verdammung über die Menschen, die jenem wahrhaftigen Sein nicht nahezukommen vermögen. Alle Kraft des Denkens wird aufgeboten, die Welt jedes Wertes zu entkleiden und zum Tode zu sprechen. Weininger ist so tief in die Seele des Menschen eingedrungen wie nur wenige andere — sie kann vor dem Richterstuhl der ethischen Weltformel nicht bestehen. Der abstrakte Moralgott des Alten Testamentes hat noch einmal seine Satzungen auf die Ideenlehre Platons gepflanzt, der Glaube an die allein-

seligmachende Gewalt des abstrakten Denkens und der rigorose Moralismus, der meistens damit zusammengeht — die alten Ströme des Welt- und Naturhasses treffen sich noch einmal.

9.

Stück um Stück ist von der Wirklichkeit losgebrochen, seiner Anschaulichkeit beraubt, in Begriffe umgesetzt, in Formeln aufgelöst worden. Wir haben diesen Prozeß nicht im einzelnen verfolgt, man kann ihn mit offenen Augen aus jeder Geschichte der Mechanik, aus jeder Darstellung des Erkenntnisproblems herauslesen. Mehr und mehr durchdringt das Denken die Welt, verwandelt sie, ordnet sie um, ein ununterbrochenes Weitergehen. Aber man muß diesen Prozeß nicht immer nur von der Wissenschaft her ansehen, vom Gewinn an Erkenntnis, er hat noch eine andere Seite: die fortschreitende gedankliche Durchdringung der Wirklichkeit drückt auf die Seele. Der Geist schwebt ja nicht selbstgenugsam im Nichts, er ist allem Seienden verwoben, er lebt in Menschen, die Bedrängnis und Furcht fühlen, wenn ihnen etwas Lebenswichtiges genommen wird. Bricht das Weltbild, das den Herzen eingewachsen ist und an dem sie sich aufrecht halten, so können die Menschen von einem Gefühl befallen werden, als ob die Erde unter ihnen ins Schwanken käme. Wir haben gar nicht gewußt, daß uns diese und jene Überzeugung ein Stück seelischer Sicherheit, seelischen Haltes geschenkt hat, wie die Erde, der wir vertraut haben und die uns nun plötzlich im Stich läßt. Die Menschen brauchen für ihr Leben Gewißheiten, auf die sie bauen können — ragende Menschengestalten, Gedanken, Glaubenssätze. Wer sie stört — stören muß, der schafft Unsicherheit und Angst den Seelen. Es ist nicht Aberglaube und nicht Haß gegen die Erkenntnis, sondern nur ein lebenschützender Instinkt, der sich gegen das Zerrinnen fester

Wirklichkeit, sicheren Wertes auflehnt, der schmerzhaft erbebt, wenn ein Festes ins Taumeln kommt.

Die Geschichte des Geistes wiederholt immer wieder dasselbe Schauspiel: einer glaubt eine Wahrheit gefunden zu haben, die mit dem alten nicht zusammen bestehen kann. Was jahrhundertelang so viele Schwache durchs Leben geleitet hat, ist morsch und verjährt und muß ausgerodet werden. Eine neue Wahrheit hat sich offenbart, der alte Irrtum muß versinken! Der so aus der Tiefe seines denkenden Gewissens ruft, kennt nicht die Angst, die er aussät (oder hat sie schon vergessen), weiß nichts von den vielen, denen er Trost und Stärke nimmt, er vergeht sich am Leben der Menschen und er hat seine Strafe verdient: den Scheiterhaufen. Das Denken ist ja eine autonome Kraft, die den einen erfaßt hat und ihm das Neue aufzwingt, er darf nicht Halt machen, ehe nicht alles Falsche niedergerissen ist. Die neue Wahrheit wird groß, wird selbst Stütze, die Menschen lernen sich an ihr festzuranken anstatt am früheren. Allmählich fühlen sie, daß der neue Stab besser taugt als der alte, dessen Gebrechlichkeit nun offenkundig geworden, es kann geschehen, daß Menschen stärker und freier aus der Krise hervorgehen, wenn sie erkannt haben, daß es kein wirklicher Halt gewesen ist, sondern ein hohles Rohr.

Einer kam und riß unsere Erde aus ihrem Grund, schleuderte sie wie einen Ball in den leeren Raum, daß sie mit anderen kleinen Sternen in einem Kreis umlaufe. Entsetzen faßte jeden, der es hörte, selbst Tycho de Brahe, der große Sternkundige, ertrug es nicht. Mochten die Planeten um die Sonne laufen — er gab es dem Kopernikus zu; aber unsere Erde ist nicht ein Planet wie die anderen, sie steht fest, um sie kreist die Sonne mit ihrer Trabantenschar. Man rechnet es gern der römischen Kirche als Schuld an, daß sie, von Grauen erfaßt, das Unausdenkbare nicht duldete, daß sie nicht davon lassen konnte, den Menschen im Mittelpunkt der Planeten- und Kristallhimmel zu sehen, über ihm Gott, unter ihm den schrecklichen Abgrund. Aber das

Tribunal von Rom hat nur ausgesprochen, was die Menschheit fühlte, der Papst und die Kardinäle sind durch den größten Astronomen der Zeit gerechtfertigt. Luther sagte von Kopernikus: „Der Narr will, daß die ganze Kunst Astronomia umkehre, aber die Heilige Schrift sagt uns, daß Josua die Sonne stillstehen hieß und nicht die Erde." Und doch hat Luther kühn das Haus der Kirche angetastet, das die sicherste Heimat der europäischen Menschheit gewesen ist — hier hatte er neue Gewißheit in der eigenen Brust gefunden, während er den natürlichen Halt der Erde nicht missen konnte.

Kepler und Galilei, die als erste dem Gedanken des Kopernikus (dem späten Griechentum nicht fremd) beitreten, die von seinen Rechnungen überzeugt werden, sind Gelehrte. Sie verzichten leicht auf den Halt der festgerammten Erde, denn sie wurzeln in der Erkenntnis. Was ihre Einsicht stärkt, das fördert sie selbst. Für alle anderen jedoch war es ein Mißgedanke, daß Schöpfung, Sündenfall, gottgewollte Erlösung auf einem Planeten unter anderen stattgefunden hätten. Sollte sich vielleicht das Heilswerk auf jedem Wandelstern wiederholen? Sechsunddreißig Jahre lang hat Kopernikus nicht gewagt, seine Entdeckung mitzuteilen, gewiß nicht nur, weil er Gegnerschaft und Gefahren gefürchtet hat, sondern eher aus Mitleid mit den Menschen. Aber er selbst hat das ewige Weltenhaus nicht preisgegeben, auch in ihm ist die Angst der Heimlosigkeit, er hält die Planetensphäre fest, um die der kristallene Fixsternhimmel und zuletzt das Empyreum gelagert sind mit der thronenden Dreifaltigkeit. Giordano Bruno hat als erster das Weltenhaus wie ein unnützes Gerüst fortgeworfen, er hat sich in den unendlichen Raum hineingestürzt, er war heimisch unter kreisenden Fixsternwelten, nicht als ein Gelehrter, der eine neue Erkenntnis findet, sondern als ein Begeisterter, dem grenzenloses Kreisen höhere Vollkommenheit ist als der umzäunte Planetengarten. Ihm, dem wahren Pantheisten (Spinoza ist es nur dem Namen nach), gilt jedes Gestirn als organisches, beseeltes Wesen, das Göttlich-

keit birgt. Die Welt ist vollkommen, denn sie ist Gottes gleichen. Giordano wurde verbrannt und mußte verbrannt werden; nicht weil er den Lehren der römischen Kirche widersprochen hat, sondern weil er den mitlebenden Menschen niemals endende Unsicherheit und Angst gegeben hätte — wenn er von ihnen verstanden worden wäre. Selbst nicht Kopernikus hätte die brunonische Vernichtung alles Festen im Raume ertragen. Der Mann, der im 13. Jahrhundert seine verbrecherischen Triebe bezähmt, weil er das Auge Gottes über sich und den offenen Höllenrachen unter sich weiß — er geht im 17. Jahrhundert auf einer durch den mittelpunktlosen Raum rollenden Kugel seinen Instinkten nach — unmöglich kann Gott alle Seiten der umquirlenden Erde zugleich sehen! Fortschritt der Erkenntnis ist Auflösung des Festen, sie lähmt die geltenden Werte und fördert die Mächte der Zerstörung. Das ist ein ketzerischer Satz, aber man unterliegt heute allzusehr der Neigung, diese Dinge vom intern-wissenschaftlichen Gesichtspunkt anzusehen und als „Fortschritt" schlechthin zu werten, was doch nur Fortschritt, Verbesserung der theoretischen Einsicht ist.

Im Jahre 1600 wurde Giordano verbrannt, aber das anbrechende Jahrhundert ist schon ganz in der Welt zu Hause, die Kopernikus entworfen und Giordano ekstatisch geliebt und verklärt hatte. Da stellt Kant die Wirklichkeit dieser von Giordano mit göttlichem Leben beschenkten Welt in Frage. Was den Raum erfüllt, soll nicht am wahren Sein teilhaben, Schatten sind es, unfaßbarer, gestaltloser, lichtloser Spuk, der von uns selbst, von unserer geistigen Organisation erst zusammengerafft wird zur „Erscheinung". Dieses Mal ging es auf das Ganze, ein Keulenschlag fiel, zerbrach alle Stützen. Wieder war Beklemmung da, heimatlos durchs Leere taumeln zu müssen. Aber im Hinsinken der Dinge hatte Kant die menschliche Seelenkraft unangreifbar aufgerichtet. Nicht mehr Macht zu Macht stehen sich Welt und Seele gegenüber — die Seele, der Wille des Menschen herrscht souverän über alles Sein. Wiederum

wie bei den Mystikern, wie bei den Reformatoren, wie bei dem großen Pantheisten folgt der Zerstörung neue, tiefere Weisheit.

Die Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts trägt weiter ab, eine Gedankenstütze nach der anderen fällt. Nicht die Atome halten stand, an die eine Jahrhunderte alte Wissenschaft mit liebendem Vertrauen geglaubt hat, nicht der Äther, schließlich nicht einmal die Axiome der Geometrie, die sich so sehr von selbst verstehen, daß sie ein begabter Mensch ohne Unterricht zu finden vermag. Sie können ebensogut die sein, die wir seit Euklid für unantastbar gehalten haben, wie andere (Gauß, Riemann, Lobatschewsky); und Minkowski hat zur nichteuklidischen Geometrie die dazu gehörige Physik erfunden. Physiker der Gegenwart zweifeln an Gesetzen überhaupt, sie bescheiden sich, Naturvorgänge zu beobachten und nach statistischen Methoden zu registrieren — eine Resignation des Denkens, die mit der logischen Theorie der Fiktionen Hand in Hand geht (vgl. Seite 257 f.). Schließlich lehrt die Relativitätstheorie des 20. Jahrhunderts, daß wir nicht einmal mehr auf die „apriori", gegebenen Formen alles Weltseins, Raum und Zeit bauen dürfen, Geometrie ist nicht reine Wissenschaft des Raumes, die ihre Sätze aus sich selbst entwickelt (das tut auch die nichteuklidische von Gauß), ihre Axiome sind veränderlich und der Erfahrung unterworfen, sie hängen von dem physikalischen Zustand der Materie ab. Auf einem so leicht vorstellbaren Gebilde wie einer Kreisscheibe, die sich um die eigene Achse dreht, gelten die bekannten Dreiecksätze nicht mehr, die Summe der Winkel ist nicht gleich 180 Graden, der pythagoreische Lehrsatz ist falsch geworden. „Der bewegte starre Stab ist kürzer als derselbe Stab, wenn er im Zustand der Ruhe ist, und zwar um so kürzer, je rascher er bewegt ist." (Einstein.) Eine Zeitsekunde hat verschiedene Länge, je nach der Bewegung des Systems, auf dem sie gemessen wird, ja Einstein kommt zu dem Schluß, daß der Raum und die in ihm befindliche Welt endlich, in sich geschlossen

sind. Uns schwindelt — die Überzeugung von der Unendlichkeit des Raumes, für die vor dreihundert Jahren Giordano gestorben ist und die uns in Fleisch und Blut sitzt, soll fallen! Wir müssen gestehen, daß wir uns in dem neuen „quasi-sphärischen" Raum, in den wir nun versetzt werden sollen, ebenso unbehaglich fühlen wie in der ptolomäischen Himmelskugel mit ihren Kristallschalen. Unser Halt und unsere Freude ist nun einmal der unendliche Raum mit seinen unerschöpflichen Fixsternsystemen. Gehirnstolz lächelt der moderne Physiker über die Bedrängnisse der Seele, die jetzt in einen kerkerhaft engen Raum gesperrt werden soll. Einstein wird nicht verbrannt werden — unsere Zeit ist entschlossen, Erkenntnis als Höchstes zu halten. —

Diese Skizze, die die fortschreitende Erkenntnis einmal von anderer Seite her sehen lassen sollte, zeigt, daß der wachsenden Einsicht, Aufgabe und Stolz des Menschengeistes, manches Wertvolle entgegensteht, was im natürlichen Gefühl verwurzelt ist. Wie in der räumlichen Welt, so braucht der Mensch in der Welt des Geistes etwas Festes, einen Halt. Erkenntnis und Gefühl stehen in Wechselwirkung, sowohl fördernd als auch hemmend. Dieses Hin und Her ist fruchtbar für den Menschen — solange nicht wissenschaftliches Denken unduldsam die Alleinherrschaft fordert und nichts mehr gelten lassen will als sich selbst; oder Schwärmerei das Denken verschmäht und verachtet.

10.

Wir haben bisher von der hohen Vernunft gesprochen, die durch die Namen Platon, Descartes, Kant bezeichnet wird. In ihren Systemen ist das Denken zum höchsten Gipfel gekommen, hat allem Sein Gesetze gegeben, sich Alleinherrschaft zugesprochen und die Welt der Erscheinungen gering geachtet vor der eigenen Majestät. Das ist der klassische Vernunftglaube, der in

Fichte, Schelling, Hegel kulminiert und sich verwegen übersteigert. Wir haben dann den modernen Historismus betrachtet, der eine eigentümliche Form des Rationalismus vorstellt, haben auch gesehen, daß bei Physikern und Erkenntnistheoretikern der Gegenwart eine greisenhafte Ermüdung eingetreten ist, man glaubt nicht mehr an die Erkenntnis und erstrebt nur noch eine Übersicht über die Erscheinungen der Welt.

Die Vernunftphilosophen sind von den naturwissenschaftlich orientierten Empiristen des 19. Jahrhunderts verlacht und beiseite geschoben worden, der Geist ist vom Thron gestoßen, der Verstand setzt sich auf seinen Platz. Die Wissenschaft, die Schöpfung des Verstandes — oft genug die Pseudowissenschaft, die Halbwissenschaft — will das Leben des Menschen unter ihre Leitung zwingen, einzig was der Verstand gelten läßt, gilt — der Rationalismus als Weltanschauung. Aber Denken und Erkenntnis sind nur ein Gebiet menschlichen Tuns, nicht das einzige und nicht das wesentlichste. Die Überspannung der wissenschaftlichen Methode, des begrifflichen Denkens, die Verdrängung der lebendigen Anschauung durch den rechnenden Verstand — das alles bedroht heute als größte Gefahr den Menschen selbst. Weil die Begrifflichkeit, auf die Natur angewendet, so große Erfolge gezeitigt hat, schloß man, darf nur sie das Leben des Menschen bestimmen, man macht aus einer Methode die einzige Methode, den Stein der Weisen. Aber die Erfolge der abstrakten Methode sind gar nicht im Gebiet des Menschlichen, in Moral, Politik, Ökonomie, Geschichte, Kunst, Religion gewonnen worden, sondern auf dem der toten Natur. Die Überwindung dieser tyrannischen Denkweise durch Anschauung und lebendiges Fühlen erscheint als eine Hauptaufgabe unserer Zeit.

Nach der Einteilung der Philosophie gehören diese Tendenzen nicht dem Rationalismus, sondern dem Empirismus zu. Aber unsere kulturpsychologische Betrachtungsweise muß auch dies als Rationalismus ansprechen, denn der sogenannte Em-

pirismus kennt ebenso wenig eine andere Instanz der Weltwertung als den Verstand, auch er will vom Erkennen aus das Leben ordnen und beherrschen. Diese alltägliche Form des Rationalismus imponiert nicht durch Tiefe und Kraft des Denkens, sondern lebt davon, daß ihm wenig entgegensteht, kein starkes Fühlen, keine Intuition — und kein systematisches Denken.

Die Größe der Naturwissenschaft ist ihr in sich geschlossenes System, das nur sich selbst will und nichts anderes, das gleicherweise von subjektiven Meinungen wie von philosophischen und religiösen Anschauungen unabhängig ist. Man hat einmal naturwissenschaftliche Theorien mit philosophischen Gründen bekämpft, von religiösen Lehren aus für verderblich angesehen. Aber auch umgekehrt hat die Wissenschaft bis heute den Anspruch erhoben, die Weltanschauung zu beeinflussen, vielleicht zu bilden. Der Kampf der Inquisition gegen Galilei und Bruno und die Behauptung Comtes und Ostwalds, von der Wissenschaft her Weltanschauung geben zu können, stehen auf gleicher Linie. Der Rationalismus erhebt immer wieder den Anspruch, daß der Verstand alles sei — anstatt eines, und das bedeutet die Entwertung der Wirklichkeit zugunsten des abstrakten Wesens. Diese Form der Weltentwertung ist das Charakteristikum der zu Ende gehenden Zeit — die freilich auch schon die volle Gegenströmung des Irrationalismus trägt. Bedeutende Denker der letzten Jahrzehnte — ich nenne nur Nietzsche, Chamberlain, Spengler, Drews, Ziegler, Keyserling, Ewald, Bergson, Solowjew — haben sich gegen den Rationalismus ausgesprochen.

Mit erstaunlicher Naivität wollen manche Naturforscher und ihre Mitgeher alles in der Welt vom Kreisen der Planeten und vom Leben der Mikrobe bis zum religiösen Fühlen und dem Schaffen des Künstlers dem Verstand unterwerfen. Unfehlbar ist ihnen die Wissenschaft „die höchste Blüte, die letzte und feinste Ausgestaltung der menschlichen Kultur", und dies wird von Ostwald so begründet: bei jeder Entscheidung gelten logische Gründe

und Ursachen, daher muß die Methode der Entscheidung rational, wissenschaftlich sein; ferner: die Wissenschaft ist die letzte Frucht des Menschengeistes und daher seine wertvollste; ferner: die Wissenschaft ist nicht an eine Nation gebunden und unterliegt nicht den periodischen Schwankungen aller anderen menschlichen Tätigkeiten, vielmehr schreitet sie immer fort. Hier interessiert uns nicht die dilettantische und gänzlich oberflächliche und aphoristische Begründung eines Satzes, sondern: daß der Rationalismus einzige Instanz ist und als eine Selbstverständlichkeit gar nicht diskutiert wird, wahrscheinlich gar nicht zum Bewußtsein kommt. Kein Wunder, daß zahllose populäre Schriften (die sich gern monistisch nennen) noch oberflächlicher zu Werk gehen. Die Grundposition ist immer dieselbe: blinde Verehrung der Wissenschaft, die man oft gar nicht wirklich kennt, von der man aber, genau wie die mittelalterlichen Menschen von der Kirche das Heil und die Erlösung erwartet. Daß wir es so herrlich weit gebracht haben, ist das Leitmotiv und oft auch der Inhalt dieser Bücher, man blickt mit hohem Stolz auf die dunklen Zeiten zurück, die noch nicht so gescheit gewesen sind wie wir, man spricht geheimnisvoll von einer Sache, die noch kein Mensch gesehen hat, nämlich von einer „streng wissenschaftlichen Weltanschauung und Lebensgestaltung". Niemand weiß, was das eigentlich sein könnte, denn Wissenschaft ist zu allerhöchst ein System von Erkenntnissen, vermag aber weder eine Weltanschauung noch gar eine Lebensgestaltung hervorzubringen; immerhin ist die Absicht klar: der Verstand soll Welt und Leben beherrschen. Man glaubt auch nicht selten, daß Wissenschaft und Atheismus zusammengehören und eines sind. Es läßt sich ja verstehen, daß naturwissenschaftlich Gebildete mehr Vertrauen zur Materie haben als zur Psyche oder zum Geist und daher der Metaphysik des Materialismus gewogen sind. Ein Beispiel: Wilhelm Ostwald lehnt theoretisch den Materialismus ab und stellt ihm seine Energielehre gegenüber. Trotzdem bleibt er im populären dogmatischen Materialismus befangen und zieht ihn

sogar dort heran, wo er widersinnig ist. Einmal spricht er von dem Unterschied zwischen Entdeckern mit großer oder mit kleinerer geistiger Reaktionsgeschwindigkeit, „wo also eine rein physiologische Eigenschaft, die ohne Schwierigkeit auf chemische Grundsätze zurückgeführt werden kann, sich als maßgebender Faktor für die Leistungsfähigkeit herausgestellt hat". Er macht hier, durch unbewußte materialistische Neigungen verführt, einen plumpen Denkfehler, wenn er den psychischen Faktor „Reaktionsgeschwindigkeit" für eine physiologische Eigenschaft hält; und weder er noch sonst jemand vermag das physiologische Korrelat solch einer psychischen Eigenschaft anzugeben, geschweige denn jene Reaktionsgeschwindigkeit „ohne Schwierigkeit" auf chemische Grundsätze zurückzuführen.

Im Geist der englischen Utilitarier des 17. und 18. Jahrhunderts wird Sittlichkeit als Nützlichkeit angesehen und das Wohlbefinden der meisten als einziger Maßstab sittlichen Verhaltens gepriesen. Für Locke, Hobbes, Bentham, die Vorgänger dieses modernen sozialen Rationalismus, ist Sittlichkeit ein Rechenexempel: das größte Wohlbefinden der größten Zahl. Wenn dies auch nicht immer so unzweideutig ausgesprochen wird, so ist es doch auch heute der entscheidende moralische Gesichtspunkt aller derer, die man etwa als Sozialethiker zusammenfassen kann. Hier muß der Gegensatz zu jenem hohen und reinen Rationalismus besonders grell einleuchten: Für die Vernunftmoral Kants hat nur sittlichen Wert, was nicht durch Beimischung von erfahrungsmäßigen Motiven getrübt ist, sondern rein aus dem guten Willen hervorgeht; für die Utilitätsdoktrin ist das Entgegengesetzte sittlich: was am meisten nützt und am meisten Lust schafft.

Neben der Hoffnung auf den Sieg dieser Moral wird vom Fortschritt der Wissenschaft, von neuen Entdeckungen und Erfindungen die Seligkeit erwartet — der gesunde Menschenverstand feiert Orgien. Peinlich, auch dies Rationalismus nennen zu müssen, da erhabene Denker das Kapitel eingeleitet

haben. Doch die Verstandestyrannei ist heute an die geringen Geister gekommen, sie geben den Ton an, und so muß auch dies flüchtig betrachtet werden.

Kant hat seinen kategorischen Imperativ, das Gesetz des Handelns aus bloßer Vernunft, so allgemein und ausnahmslos gemeint, daß er wie ein Naturgesetz gelten müsse, ohne jede Rücksicht auf die subjektiven Wünsche des Menschen. Ostwald stellt einen Satz auf, den er im Anklang an Kant den energetischen Imperativ nennt („Vergeude keine Energie, verwerte sie!"), will diese hausbackene Lebensregel für kleine Kaufleute als allgemeinstes und einziges Gesetz des menschlichen Handelns betrachtet wissen und hält sie für ein Naturgesetz. Man verzeihe die Konfrontation! Sie geschieht nur, um an einem markanten Vertreter den naiven, unkritischen Rationalismus ins Licht zu setzen, der eine Vorschrift (also die Forderung, daß etwas geschehen soll) mit einem Naturgesetz (der Feststellung, daß etwas geschieht) verwechselt.

Diesem sich wissenschaftlich gebärdenden Rationalismus gelten die Fortschritte der Technik für Fortschritte der Kultur, Vollendungen der Technik für Vollendungen der Menschheit. Sprache und Begriffe sind zum Beispiel für gewisse praktische Zwecke „erfunden" worden, die wirklichen Sprachen, „Nachbleibsel unzulänglicher Begriffsbildung", sind nicht so gut gemacht, daß sie allen Bedürfnissen der modernen Wissenschaft genügen könnten. Eine brauchbare Sprache muß „wissenschaftlich" konstruiert werden, denn Ostwald stellt sich vor, daß „die Schriftgelehrten" eine Sprache in Ordnung bringen und vollenden. (Übrigens haben sich schon die Rationalisten des 17. Jahrhunderts um solch eine künstliche Weltsprache bemüht und ihr den hübschen Namen Lingua Adamica beigelegt. Aber ich weiß nicht, ob diese Philosophen wie Ostwald allen Ernstes erwartet haben, daß ihre Sprache, die alle Unvollkommenheiten der natürlichen vermeidet, an deren Stelle treten werde.) Ostwald glaubt nämlich, daß das 20. Jahrhundert durch die Einführung einer künst-

lich hergestellten Weltsprache eine ähnlich ausgezeichnete Stellung in der Geschichte einnehmen wird wie das 15. Jahrhundert durch die Erfindung der Buchdruckerkunst. — Nicht weniger kindlich geht es bei der Betrachtung des Krieges, des Rechtes und anderer menschlicher Angelegenheiten zu.

Dies mag als Beispiel für das oberflächliche Treiben des modernen Rationalismus genügen, der sich wissenschaftlich gebärdet und doch so naiv und sogar unwissend ist. Sein Wille ist klar: die Tyrannis des Verstandes über das lebendige Leben.

11.

Mit dem wissenschaftlichen Menschen verwandt sind der Techniker und der Organisator, deren Tätigkeit selbstverständlich rational bedingt und ganz in der Rationalität beschlossen ist. Es besteht keine Veranlassung, hierauf einzugehen.

Wir verlassen jetzt das eigentliche Denken und die Wissenschaft und werfen einen Blick auf die Praxis des sozialen und ökonomischen Lebens. Hier herrscht der Verstand ohne jede Schranke und in seiner primitivsten Form. Der Kapitalismus ist die ins Wirtschaftliche übertragene Herrschaft des Verstandes und der Abstraktion, die Geldwirtschaft ist praktische Atomistik, sie kennt nur Quantitäten und nichts anderes. Das Geld ist die Abstraktion aller Gegenstände, der abstrakte Begriff der Dinghaftigkeit, die Geldeinheit entspricht dem Atom der Naturwissenschaft, aus ihm baut sich die ökonomische Welt durch Summation auf wie bei dem Materialisten des Altertums Lucretius Carus die Körperwelt. Die reine Geldwirtschaft ist fremd den wirklichen Dingen, sie lebt in Abstraktionen, wie die Formel; so vertritt der Geldbetrag alle Gegenstände, man kann Geld in jedes wirkliche Ding umwandeln, weil es die abstrakte Funktion der Dinge in ihrer Verallgemeinerung, ohne qualitative In-

halte ist. Der moderne Kapitalismus hat längst nicht mehr mit dem greifbaren und leuchtenden Metall zu tun, nicht einmal mehr mit dem bedruckten Geldschein, der das Metall vertritt, sondern mit Luftgebilden, die auf höchst indirekte und komplizierte Weise einen von Tag zu Tag schwankenden materiellen Wert „bedeuten" — gewissermaßen Differentialgleichungen, die für den wissenden Physiker auch irgendwie mit der Wirklichkeit zusammenhängen. Der rein kapitalistische Mensch, der Bankier, ist ein abstrakter Mensch, der nur scheinbar mit Wirklichkeiten, in Wahrheit mit Abstraktionen zu schaffen hat, der Geschäfte macht mit Wesenheiten, die nicht Gegenstände sind, sondern nur entfernte Anweisungen auf Gegenstände — Aktien, Scheine, Rechte — wie die Formeln des Physikers zuletzt Anweisungen auf Dinge sind; sein Tun ist reines Tun des Verstandes, Abstraktion des Geschäftswesens und daher rationalistischer Extrakt des ohnehin schon verstandesmäßig betriebenen Erwerbslebens. Die berühmte Spekulation mit Tulpenzwiebeln, die im 17. Jahrhundert in Holland ausgebrochen ist und Tausende um ihren Besitz gebracht hat, ist zwar richtiges Börsenspiel gewesen, denn man brauchte die Zwiebeln nicht und kaufte sie nur, um sie mit Gewinn weiterzugeben, aber wie klar zeigt sich hier noch der Zusammenhang der Habgier mit dem, was einem lieb ist, mit der schönen Blume. Gegenüber der Spekulation in Wertpapieren, die man nie gesehen hat und deren Bedeutung man nicht kennt, ist die Spekulation mit Blumen etwas Rührendes und Lebendiges.

Nach der Darstellung Werner Sombarts ist die rationalistische Methode der Wirtschaft ungefähr zur selben Zeit und am selben Ort wie die mathematische Naturwissenschaft entstanden, in Italien im 15. Jahrhundert. Während bis dahin die Führung der Wirtschaft eine gefühlsmäßige Sache gewesen ist, der man nicht allzuviel Aufmerksamkeit schenkt und über die zu reden und nachzudenken verächtlich gewesen wäre, gründet der Florentiner L. B. Alberti (um 1450) seine Wirtschaft auf ratio-

nalen Prinzipien, betreibt sie mit der größten Genauigkeit, regelt alles Einzelne und sieht vor allem die ganze Sache als etwas Wichtiges an, das man der Aufschreibung wert hält. Galilei hat zum erstenmal eine scheinbar so gleichgültige Sache wie das Fallen eines Steins ziffernmäßig untersucht. Ebenso macht es Alberti mit der Geldbewegung des täglichen Lebens, um die sich kein Grandseigneur je gekümmert hatte. „Das ist etwas unerhört Neues, und zwar deshalb, weil es Reiche, Große waren, die so dachten." Hier „tritt die Idee des Sparens in die Welt, des Sparens nicht als einer Not, sondern als einer Tugend" (Sombart). Sparen heißt offenbar: das ökonomische Leben nicht dem Zufalle und dem Belieben überlassen, sondern es nach immer gleichen Prinzipien des Verstandes regeln. Alberti schreibt: „Ich bediene mich des Körpers, der Seele und der Zeit nicht anders als in vernünftiger Weise, ich suche so viel als möglich davon zu erhalten und möglich nichts zu verlieren." — Damit wird ein neues Stück Lebenswirklichkeit dem rationalen Geist erobert, Alberti ist nach der Terminologie Sombarts der erste Bourgeois. Außer ihm kann Benjamin Franklin, der Vater des durchaus rationalistischen Amerikaners, als das Urbild eines bürgerlich geordneten, in jeder Beziehung ökonomisch denkenden Mannes angeführt werden.

Der moderne Kapitalismus, der ja mit dem ökonomischen Sinn eines Alberti und eines Franklin nur noch die Grundlinien gemeinsam hat, kennt nicht die Achtung vor den wirklichen, den geformten Dingen. Sein Verhältnis zu ihnen entspricht dem Verhältnis des abstrakten Monotheismus zur lebendigen Welt: er raubt ihr die Seele und beherrscht sie. Beide entleeren die Wirklichkeit bis auf ihr begriffliches Skelett. Der moderne Kapitalismus hat den abstrakten Monotheismus wiedergeboren und ganz ins Niedrige gewendet. Wie der Gläubige zu seinem gedachten Gotte, so steht der Mensch des Kapitalismus zum Kapital, das er anbetet und dem er sich verkauft und versklavt hat. In den Ländern des ganz kapitalistischen Geistes, in

England und in Amerika, gilt auch das Alte Testament am höchsten.

Kapitalismus und Sozialdemokratie gehören zusammen. Weil man sie immer wirtschaftlich nimmt, gelten sie für die größten Gegensätze, psychologisch drücken sie die gleiche seelische Verfassung aus: die Anerkennung des Ökonomischen als des einzigen wirklich Wertvollen und des Verstandes als des Herrn über Menschen und Welt. Beides sind Erscheinungsformen des späten Rationalismus; nicht die selbstlose abstrakte Formel der Naturwissenschaft, sondern die banale Ziffer der Wirtschaft ist ihr Ding an sich. Kapitalismus und Sozialdemokratie sind desselben Geistes, doch pflegt dem Sozialismus im volkstümlichen Gebrauch eine starke Dosis Moralismus beigemengt zu sein, der sich nicht selten bis zum prophetischen Pathos des Hasses steigert. Weil der moderne europäische Sozialismus, der auf Marx fußt, ein Produkt des bloßen Verstandes ist, versteht er den anderen ökonomischen Verstandessprößling Kapitalismus sehr gut und weiß ihn vortrefflich zu kritisieren. Aber das klare Denken geht schnell in Brüche, wenn man den zu schaffenden besseren Zustand ausmalt. Romantik ist das freilich nicht, denn die sozialistischen Utopien sind ja nur Resultate des wohlordnenden Verstandes, der mit Gerechtigkeit austeilt. Russische Sozialisten, die nicht zu sehr unter europäischem Einfluß stehen, erträumen dagegen eine andere, ganz und gar nicht rationalistische Zukunft.

Wenn man ökonomischer Gesinnung, sei sie kapitalistisch oder sozialistisch, auf den Grund geht, kennt sie andere als die rationalistisch-ökonomischen Werte nicht, das übrige gilt als luftiger gehaltloser Überbau. Wie immer sich der kapitalistisch orientierte Mensch gebärden mag — und oft gebärdet er sich stark —, im Innersten glaubt er doch nur an Geld und Erfolg, der sich in Geld umsetzen läßt. Das Geistige ist ihm vielleicht Aufputz, Erhöhung seiner gesellschaftlichen Geltung, die er vor anderen ungebildeten Reichen voraus hat, vielleicht auch ein Zeitvertreib

für müßige Stunden, wenn nicht Snobismus. Sein Bruder, der Marxist, fühlt ebenso, belegt alles Geistige mit dem Schimpfwort Ideologie und proklamiert offen seine Geldanschauung als Weltanschauung. Daß „Wert" und „ökonomischer Wert" dasselbe ist, pflegt gar nicht besonders ausgesprochen zu werden, weil es sich von selbst versteht. Der Gegensatz von individualistisch und sozialistisch, den man immer mit so viel Pathos unterstreicht, ist eine Angelegenheit des Vordergrundes, bezieht sich nur auf die Frage, wie man am rationalsten wirtschaftet; die Grundüberzeugung: Wirtschaft als eigentlicher Zweck des Lebens ist beiden gemein. Über die Verteilung des Ertrages ist man dann verschiedener Meinung und leitet hieraus eine entgegengesetzte Weltanschauung ab.

Prinzip der modernen Wirtschaft dieser oder jener Richtung ist die Organisation, die künstliche Zusammenfassung vieler Menschen zu Zwecken, die nicht in ihnen selbst liegen, sondern von außen her an sie herangebracht werden. Jede Art von gesellschaftlicher Organisation teilt den ganzen Menschen in Stücke, nimmt ein solches Stück aus ihm und ordnet es aus irgendeinem Gesichtspunkt mit gleichen Stücken anderer Menschen in eine künstlich geschaffene Einheit. Solche Organisationen sind für das schwere Erwerbsleben unserer Zeit nötig, aber sie zerstören den Menschen in seiner Ganzheit. Die Organisation geht der Begriffsbildung der Naturwissenschaft parallel, auch sie kümmert sich nicht um das einzelne Individuum, um die Wirklichkeit, sie faßt gewisse charakteristische Elemente zu einem künstlich geschaffenen Gruppenbegriff zusammen (Art, Gattung — Gewerkschaft, Partei).

Alles Schöne und alles Schöpferische im Leben überschreitet die bloße Sphäre des Verstandes und wird daher von durchaus rational gerichteten Menschen mit Argwohn oder Geringschätzung betrachtet. Ihnen gilt leicht alles für zweckloser Luxus, was mehr will, als die Notdurft des Lebens stillen, und diese Denkweise muß in Zeiten der Bedrängnis, die kaum ihre vitalen

Bedürfnisse befriedigen können, überwuchern. Die harte Frage: wie beschaffe ich das Nötigste? zwingt zu kühler Überlegung, zu haushälterischem, jedem Überfluß und jedem Leichtsinn abholdem Wirtschaften. Demselben Geist entspricht aber auch der Luxus einzelner, der mit der allgemeinen Verarmung Hand in Hand geht. Auch er ist ohne Elan und Größe — wie doch der Luxus kultivierter Zeiten —, ruht nur auf Erwägungen und auf der Sucht, zu genießen. Daß Genießen gemein macht, versteht keine rationalistische Zeit, denn sie ist gemein nicht nur in diesem. Genuß ist dem rationalistischen Menschen und der rationalistischen Zeit der Inbegriff des Wertvollen, die Blüte des Geldes, Ersatz aller kulturellen Werte.

Es muß nicht weiter ausgeführt werden, daß unsere Zeit, auch dort, wo sie rein ökonomisch fühlt, im Vergleich zu früheren Zeiten rational denkt und sich dem Verstande beugt. Handwerk — Fabriksarbeit symbolisieren etwa den Gegensatz zwischen nichtrationalen, persönlichen und rationalen, unpersönlichen Zeiten augenfällig. Oder auch: die Kleidung, die bei der nicht organisierbaren und nicht rationalisierbaren Landbevölkerung noch bunt und lebensfreudig ist, wird bei den organisierten Städtern dunkel und ausgeglichen. Je weiter die Rationalisierung schreitet, desto gleichförmiger wird die Kleidung (Amerika). So besteht auch der Wille, die Häuser zu uniformieren und nur nach ökonomischen Gesichtspunkten, nicht nach individuellen oder künstlerischen zu bauen. (Freilich liebt es das ökonomisch Gebotene, sich „künstlerisch" zu nennen.)

12.

Wie man weiß, hat der rein gezüchtete Kapitalismus ebenso wie der extreme Sozialismus die Neigung, jede nationale Zusammengehörigkeit für bedeutungslos und nichtig zu erklären und sich international zu orientieren. Diese Internationalis-

men — die goldene und die rote Internationale — quellen nicht aus der Begeisterung für die über jedes einzelne Volk hinausgreifende Idee der Menschheit, wie sie in den deutschen Kosmopoliten des 18. Jahrhunderts lebendig gewesen ist, sie sind vielmehr Negationen, Produkte des Verstandes, ihnen fehlt gewachsener, instinkthafter Zusammenhang. Dem widerspricht nicht, daß sich das Großkapital, genauer das Industriekapital, heute vielfach zu nationalistischen Parteien bekennt, Gründe des Vorteils und besseren Geschäftsganges legen das manchmal nahe, seinem Wesen nach tendiert das Kapital zur errechneten Interessengemeinschaft der Ziffern, nicht zu nationalen, naturgewachsenen Bindungen.

Was heißt, wenn man von den Schlagwörtern des Tages absieht, national empfinden? Nicht, einer Partei angehören oder eine bestimmte politische Überzeugung teilen, es ist vielmehr das natürliche Fühlen jedes Menschen, kein Produkt der Bildung und Überlegung, sondern ein Instinkt wie der, sich lebendig und gesund zu bewahren. Wenn der Trieb zur Selbsterhaltung unsicher wird und beim Verstand Nachfrage halten muß, gilt uns dies als abnorm und pathologisch. So besagt auch, daß ein Mensch national empfindet, vorerst nur, daß er normal empfindet, daß er in eine Landschaft, in eine Kulturgemeinschaft hineingeboren ist, seine seelische und geistige Persönlichkeit mit den Kräften aufgebaut hat, die ihm aus der Umgebung zufließen, daß er der Muttersprache erstes Stammeln, erste Hilfe beim Menschwerden, erstes Glück der Erkenntnis und Poesie dankt, daß die Höhenzüge, die seine Stadt grenzen, zu ihm gehören, wie er zu ihnen, nicht vermöge einer Erwägung oder eines ästhetischen Wohlgefallens, sondern durch Schmetterlingsjagden, Knabenkämpfe, Forschungen im Walde, erste Küsse, daß sie ihm Heimat sind und daß die Sprache und die Art zu fühlen, die ihn im Leben heimisch gemacht haben, seine Sprache und seine Art zu fühlen sind. Alles dies ist einem Menschen natürlich wie Luft und Trank; erster Lebenskreis, Sprache, Menschen umher sind die

nicht weiter fraglichen Grundlagen des Heimat- und im erweiterten Sinn des Nationalgefühls.

Je reifer ein Mensch wird, desto bewußter verleibt er die Elemente, die sein Dasein gebildet haben, der Seele ein, er kann sich bedingungslos mit ihnen identifizieren oder kritisch zu ihnen stellen, auswählend, billigend, ablehnend. Neue Kulturelemente treten in seinen Bereich, er nimmt willig und liebend auf, was andere nationale Kräfte geschaffen, spürt geheimnisvolle persönliche Verwandtschaft zu scheinbar Fernem, findet in der Fremde Vertrautes, was ihm die Heimat nicht geben kann. Er wächst aus dem Ring, der lange sein Leben gehalten und umzäunt hat, in weitere Bezirke, umfaßt endlich goethegleich in seiner Seele die Welt. So entstehen Formen höchster menschlicher Existenz, die nach persönlicher Eigenart und nationalen Grundlagen voneinander geschieden sind. Das ist ein Prüfstein für die Naturkraft eines Menschen: ob er die Selbstverständlichkeit seiner Wurzeln zu wahren vermag, die örtlich in der Heimat, seelisch in der Nation ruhen, und doch seine Krone hoch schauend über den Erdkreis hebt; oder ob er abgeschnitten im Geist leben will, nur bewußt und ohne natürliche Bindung. Solch einer mißachtet Gefühle und Triebe, vertraut ganz dem Denken und wählt aus der Fülle geistiger Möglichkeiten, was ihm richtig scheint — nicht für sich selbst, denn er hat ja alles Gewachsene, Individuelle abgetan, sondern was allgemein vor dem Stuhl des urteilenden Verstandes gelten kann. Er kennt nicht Selbstverständlichkeiten und Fraglosigkeiten, in unermüdlichem kritischem Denken, oft zu hoher, harter Geistigkeit gezüchtet, lebt er bewußten Absichten nach. Der Internationalist will eine allgemeine Form des menschlichen Seins durch Fortlassen des Hemmenden, Kleinen, Widersinnigen, örtlich und national Beschränkten herausdestillieren, eine Form, der nichts Unwesentliches und Bedingtes mehr anhaftet, an der alles gedanklich begründet und gesichert ist. Der andere, Seltenere aber, der im nährenden Mutterboden wurzelt, besitzt die Welt nicht als eine Allgemeinheit, sondern in

tief individueller Gestaltung; er ist grundsätzlich nicht vom Bauern verschieden, der nur eine Sprache spricht, nur eine Landschaft kennt und nicht einmal weiß, daß er sie auch liebt, weil er ja keine andere gesehen hat. Mag der organisch gewachsene Mensch einfältig sein oder mit allen Früchten des Geistes beladen, er dankt einer Stelle der Erde seine Prägung, zieht aus ihr seine Kraft. Ihm steht der Nur-Bewußte gegenüber, der Organisches und Instinkthaftes nicht anerkennt und, auf den Verstand pochend, sein Leben ganz nach einem Programm (selbst geschaffen oder übernommen) zu gestalten strebt. Der Antinationalist ist der Feind des Organischen, ist der Mensch des bloßen Verstandes, er hat wesentliche Teile des Menschlichen getötet, ohne dafür anderes einzutauschen. Wie auch seine theoretischen Meinungen sein mögen, er versteht im Grunde weder das ihm von Natur Zugewiesene noch eine andere Art zu sein, während der organische Mensch auch das Fremde ahnt und vom eigenen Wesen aus begreifen und ehren kann.

Wie jedes Motiv, so kann auch Nationalität aus dem Bereich selbstverständlichen Fühlens gehoben und zum Programm gemacht, in Ablehnung und vielleicht sogar Unkenntnis fremden Wertes das Nationale mit dem Guten gleichgesetzt werden — ein Schluß, der immer falsch sein wird, denn jeder Kulturkreis birgt Wertvolles und Wertloses zugleich. Was als naiver Instinkt kraftvoll und wahr ist, muß als Parteiprogramm halb und schief werden. Dieser Nationalismus ist im völligen Gegensatze zu dem ursprünglichen Gefühl wieder ein eigensinnig festgehaltener Rationalismus und stellt sogar ein Produkt der Verkümmerung dar, weil dem Manne übel ansteht, was das Kind ziert. Er ist eng und unduldsam, während das naive nationale Fühlen Fremdes willig anerkennt und sich in organischem Wachstum vergeistigend zur Humanität und Allmenschlichkeit erhöhen kann.

Nicht jeder ist so glücklich, in ruhiger Harmonie mit Heimat und Kindheitskreis zu gedeihen. Mancher gerät in fremde, in feindliche Umgebung, mancher wird von Jugend an als Ent-

erbter, als unwillkommener Eindringling betrachtet. Der Teil Heimat und Volk, den das Kind wie eine Selbstverständlichkeit in Anspruch nimmt, wird ihm verkürzt und vorenthalten. Oder die kritischen Anlagen eines Geistes entwickeln sich so früh und so entschieden, daß er nur das Schlechte um sich her sieht, das Gute wo anders vermutet. Weitere Gründe der Entfremdung durch äußeren Zwang und durch eigene Anlage sind alltäglich und besonders der Großstadt gemäß, die wenig Heimatgefühl vermittelt. Solche Menschen werden früh zur Abneigung gegen ihre Kulturheimat gedrängt, glauben außer den wirklichen Übeln noch die allgemein menschlichen, Selbstsucht und Ungerechtigkeit, gerade hier zu Hause, verleugnen ihre natürlichen Wurzeln und damit einen guten Teil ihrer Menschenkraft und stürzen sich, ganz auf Verstand und bewußte Überzeugung bauend, in eine möglichst entgegengesetzte Sphäre. Sie können sich einer fernen, sagenhaften Nation anschließen, um die der Schimmer von Leid und Romantik schwebt. Aber meistens werden sie zu programmatischen Gegnern des Nationalismus, leugnen mit Eifer Verwurzelung und ihren Wert und lassen nur Verstandesmäßiges gelten. Je mehr einem Heimat und Familie vergällt sind, desto mehr wird er ganz im Bewußten zu Hause sein wollen, desto bereitwilliger wird er alles belächeln, was dem Menschen Naturbedingtes anhängt und ihn selbst — er mag es nun zugestehen oder nicht — mitgeformt hat.

Wir verstehen, daß Allgemeinheit und Abstraktheit zwei entgegengesetzte Bedeutungen haben: Armut und Fülle. Die meisten abstrakten Menschen sind arm an Anschauung der wirklichen Welt. Nicht hier, sondern in Begriffen, Formeln und Systemen ist ihre wahre Heimat. Das Einzelne, Konkrete und Persönliche wird möglichst eingeschränkt und übersehen. Das Netz von Begriffen, das man sich zurechtgemacht hat, wird immer mehr als wahrhaftes Sein empfunden. Dies ist die Allgemeinheit des Rationalisten und des Gelehrten. — Andere, seltenere Menschen wissen sich aus der Fülle der Welt nicht anders zu retten als in

die Abstraktion. Sie fürchten, von der einstürmenden Vielfalt erdrückt zu werden und suchen Zuflucht im Abgezogenen, Reinen, Übersichtlichen, Unverwirrten. So sind manche Mystiker, so ist der alte Goethe, der sich oft kühl und weltfern ausdrückt, selbst im Gedicht; Wirklichkeit überströmt und bedrängt ihn, nur in der Schau des Türmers vermag er ihrer Herr zu werden. — Es handelt sich darum, wo das unmittelbare Erlebnis des Menschen liegt. Wer ganz im Gedanken zu Hause ist, muß jede Anschaulichkeit und jede Wirklichkeit zerstören, um ins Denken zu kommen. Der Mensch, der im Konkreten lebt, der Künstler vor allem unter den Geistesmenschen, führt alles ins Bildhafte und Anschauliche hinüber, damit es in die Sphäre seiner „eigentlichen" Wirklichkeit trete. Darum verstehen sich die beiden Typen niemals, der eine wirft dem anderen Äußerlichkeit und Oberflächlichkeit und umgekehrt Leere und Hohlheit vor.

13.

Wir haben Ausschnitte aus dem Reich des Verstandes betrachtet. Wissenschaft, Technik, Organisation sind seine legitimen Bezirke; doch er überschreitet sie und erhebt immer wieder den Anspruch, alles Menschliche unter seine Gewalt zu beugen. Nun stellen wir die Frage: bis zu welcher Intensität vermag der Verstand zu kommen? Nicht bis zur Leidenschaft, aber bis zum Fanatismus. Fanatismus ist Verständigkeit, die sich gebärdet, als hätte sie Leidenschaft, die das erhabene Phänomen Leidenschaft in dem nachahmt, was man an der äußeren Fassade sieht — falsch sieht. Wenn das Gefühl zu solcher Macht über einen Menschen gekommen ist, daß vor ihm alles, was sonst für wichtig und wertvoll galt, hinschwindet, so sprechen wir von Leidenschaft. Sie ist die Verneinung alles Verständigen und kann sich selbst niemals vor der Logik rechtfertigen. Aber sie braucht gar keine

Rechtfertigung, denn sie besitzt unmittelbare Gewißheit ihrer selbst. Der Fanatismus jedoch, dessen geringere Grade Rechthaberei und Prinzipienreiterei sind — ist von der Stichhaltigkeit seiner Gründe überzeugt, und weil er nicht die Kraft in sich spürt, seine Gründe in zwingender Folgerichtigkeit darzulegen, täuscht er sich selbst und anderen den Rausch hoher Begeisterung vor, der zu jeder Tat zu berechtigen scheint. Der Fanatismus spielt nicht etwa planmäßig Komödie, die Fälschung liegt tiefer, er schiebt seine Verstandesschlüsse in die Sphäre des Fühlens und maßt sich durch solch eine meistens unbewußt vollzogene Erschleichung das Recht an, blind zu sein, wie wir es wohl der Leidenschaft zubilligen. Das ist aber immer etwas Schiefes und sogar Unehrliches, denn der Verstand hat die Pflicht zur Ruhe und Klarheit, Blindheit widerspricht ihm ganz und gar, hebt ihn auf.

Wenn man dem Fanatismus auf den Grund geht, so findet man niemals echte Gefühle wie Liebe, Opfermut oder Verwandtes, sondern immer einen kahlen Gedanken. Zum Beispiel: die materiellen Güter sind ungerecht vergeben, es wäre besser, sie anders auszuteilen. Das ist eine Erwägung aus dem Gebiete der Volkswirtschaft. Auch wenn dieser Gedanke mit wilder Ekstase vorgetragen wird, wenn man Menschen hinmordet, um die richtige Verteilung durchzusetzen, wenn man das eigene Leben nicht schont — es wird doch nichts anderes daraus als eine überhitzte theoretische Meinung. (Der Revolutionär jedoch, der, vom Haß getrieben, gar nicht um Verbesserungen und dergleichen sorgt, ist ein Leidenschaftlicher wie der Phantast, der von einem Reich Gottes auf Erden träumt.) Oder: Friede ist besser als Krieg. Zugegeben. Aber dieser humane Grundsatz kann niemals zur Leidenschaft gesteigert werden, höchstens zum Fanatismus, der alle anders Denkenden anfeindet und am liebsten vernichten möchte. Wer dagegen in Begeisterung ruft: Der Krieg ist etwas Erhabenes! will ja diesen Satz gar nicht begründen, er folgt nur einer augenblicklichen Wallung, die ihn zum Kämpfen treibt.

Jederzeit haben sich Verstandesmenschen mit Leidenschaft drapiert, unter der Flagge echter Gefühlserregung ihre Meinungen rücksichtslos und blind verfochten. Man durchschaut diese Mimicry nicht so schnell, und immer wieder zieht die vorgetäuschte Leidenschaft Gläubige an, fanatisiert sie. Bei jeder großen Bewegung ergibt sich das Groteske, daß die Anhänger von echter Leidenschaftlichkeit erfüllt sein können und oft gar nicht wissen, um was es eigentlich geht, denn der Verstandesschluß, der zugrunde liegt, hat keine Gewalt über sie, ist vielleicht schon vergessen. Man ist nicht selten geneigt, Schandtaten, die für eine „Idee" verübt werden, günstiger einzuschätzen, weil man ihre gedankliche Begründung würdigt und daher zu entschuldigen weiß. Mit Unrecht. Die Feldzüge der Mohammedaner für ihren wahren Propheten, die Hinschlachtung der heidnischen Sachsen durch Karl den Großen, die Religionsverfolgungen des Mittelalters und späterer Zeiten, das sind alles Ergebnisse der über ihre Grenzen getriebenen Verständigkeit, des immergleichen Schlusses: meine Meinung ist besser als deine, und daher bin ich gewillt, sie dir mit dem Schwert aufzuzwingen. Religion kann freilich wahre Leidenschaft sein, aber dann äußert sie sich nicht in Bekehrungswut, sondern im inneren Ringen um Gott oder in einem heiligen Lebenswandel. Daß der Inquisitor ein Fanatiker und eine wenig erfreuliche Erscheinung ist, wird wohl anerkannt; aber die vielen anderen, die für eine Lehre töten, unterscheiden sich in nichts von ihm. Sie alle täuschen wahre Ergriffenheit vor und sind doch nur Klüglinge mit toll gewordenem Verstand.

Ist der Rationalist nicht der Mensch, der alles versteht und daher alles würdigen könnte? Man sollte es glauben. In Wahrheit ist er der Unduldsamste von allen. Das scheint parador, ist aber von jedem Blatt der Geschichte abzulesen und findet seine Erklärung: Wer die Entscheidung nur im Denken sucht, muß für seine Schlüsse Allgemeinverbindlichkeit fordern und verneint, was anders ist. Dem Gefühlsmenschen, dem man Blindheit nach-

sagt, ist dagegen die Subjektivität seiner Sinnesart selbstverständlich, er hat kaum das Bedürfnis, andere zu überzeugen. Ein Leidenschaftlicher respektiert den anderen, ihn kümmert ja fremde Leidenschaft nicht. Ein Fanatiker jedoch haßt den anderen, die Meinung, für die sich jener einsetzt, gilt ihm falsch, töricht und verderblich (das heißt: nicht verstandesgemäß), er sucht Streit mit ihm, will ihn geistig vernichten. Denn das ist der Fluch des Verstandes wie seine Größe: daß er Unbedingtheit fordert. Was als wahr erkannt ist (die Wissenschaft), das muß jeder anerkennen, willig oder widerstrebend; was dem rasenden Verstandesmenschen, dem Fanatiker für wahr gilt, muß durchgesetzt werden, und ginge die Welt unter.

14.

Wir werfen einen Abschiedsblick auf das Reich des Rationalismus. Seine Gewalt und sein Stolz sind Vernunft und Wissenschaft, sein Ziel ist die Organisation, Leitung und Beherrschung des Lebens nach den Methoden des Verstandes. Das Denken hat den Bau der europäischen Wissenschaft aufgerichtet und im ganzen und großen vollendet, nur noch Verfeinerungen in Einzelheiten sind zu erwarten. Der Bau steht fest für alle Zeit, er begründet die höhere Berechtigung des europäischen Denkens vor dem Denken Asiens. Das System des wissenschaftlichen Rationalismus ist auf zwei gleichlaufenden Wegen fortgeschritten: dem Weg der mathematischen Naturwissenschaft, die mit Galilei einsetzt und mit Einstein endet; und dem Weg der europäischen Philosophie, der, nach manchen Vorbereitungen, mit dem kartesischen Besinnen des Denkens auf sich selbst anhebt, im Vernunftsystem Kants sein Ideal erreicht: die Welt ein Produkt des Denkens und das Denken der Herr des Seins; in Schelling und Hegel den Rausch der Gottähnlichkeit feiert und in den

Strömungen der Gegenwart, Pragmatismus, Empiriokritizismus und Als-ob-Philosophie kraftlos in Resignation versickert.

Der Rationalismus, der seine Versprechungen nicht hat einlösen können, erzeugt immer wieder sein Gegenspiel; Irrationalismus in jeder Gestalt wird gepredigt, man mißtraut dem Denken ganz und gar und sucht das Heil in der Wiederbelebung ältester Religionssysteme, in vorgeblichen Visionen, in grobem Aberglauben. Gruppen schließen sich im Haß gegen das geistige Leben, das sie umgibt, zusammen, um in irgendeinem Winkel der Kulturgeschichte Träume verwirklicht zu finden, die schöner sind als die Gegenwart. Hier entspringen alle romantischen Strömungen — im Haß gegen den Rationalismus. Zugleich mit dem Siegeszug der Naturwissenschaft im 18. und 19. Jahrhundert und polemisch zu ihr ist die Romantik entstanden, nicht viel später die Liebe zum Primitiven in der Kunst. Hat die Romantik vielfach im Mittelalter und im gotischen Dom Zuflucht vor der Grelligkeit des Tages gesucht, so ist heute um uns her die Sehnsucht nach der Barocke mit ihren großen Naturen lebendig. Alle diese Neigungen sind unproduktiv und zum Tode verdammt, sind in gewissem Sinn Entartungen der Gelehrsamkeit, die vor lauter Wissen das Leben nicht mehr sieht. Die Geschichte schafft auch jede Kulturformation wie jede einzelne menschliche Individualität nur einmal. Man glaubt, in eine frühere Zeit zurückzukehren und wird vielleicht zum Dünger für neue Gestaltungen des Lebens.

Wo der Haß gegen den Rationalismus mit theoretischen Bedürfnissen zusammen besteht, möchten Ahnungen, Visionen und Wiederbelebungen alter Weisheit das Denken, das dem Menschen gegeben ist, durch höhere Erleuchtung überbieten. Da soll mancherlei den Verstand entthronen, ohne ihm doch im entferntesten gewachsen zu sein; man populariſiert indische Weisheit, Sekten bilden sich, die Religion zu reformieren, Spiritismus, Okkultismus, Theosophie sind weit verbreitet. Alledem ist eines gemeinsam: der Haß gegen die rationalistische Zeit. Um

jeden Preis soll etwas anderes an die Stelle der normalen Erkenntnis gesetzt werden, man will sich für die Enttäuschungen der Wissenschaft, auf die man vor nicht lang alles gesetzt hat, rächen. Asiatische Religionstrümmer, Reste des Naturmythos, symbolisch ausgelegtes Christentum, verworrene Naturwissenschaft, Aberglauben aller Art wird zusammengetragen und durcheinander gemengt. Diese „Geheimwissenschaften" blühen besonders in den stark rationalisierten Ländern, wo vom Protestantismus die mythischen und die kultischen Elemente aus der Religion vertrieben worden sind, wo heute die Industrialisierung ihre höchste Stufe erreicht hat: in Norddeutschland, England, Amerika. Der deutsche Süden und die romanischen Länder sind weniger schroff rationalisiert, die katholische Kirche gibt mit Kult, Mythos und abergläubischen Bräuchen der Phantasie genug Nahrung, sie vermag die Wünsche nach Anschaulichkeit und mystischem Schauder aus eigenem zu erfüllen; daher können diese Tendenzen in den katholischen Ländern nicht so viel Boden gewinnen.

Über den Spiritismus, der in der germanischen, besonders in der angelsächsischen Welt Millionen von Anhängern zählt, ist in diesem Zusammenhang eigentlich nichts zu sagen. Er beugt sich den Forderungen des Verstandes, will, so weit er ernst zu nehmen ist, Erkenntnis und möchte nur das Gebiet der zu erforschenden Dinge und die üblichen Methoden erweitern. Freilich ist die Sehnsucht nach den Schaudern des Geisterreiches fast immer stärker als der Wille zur Erforschung jener Welten.

Wenn man sich mit der Theosophie beschäftigt, wird einem deutlich, daß sie (besonders in der deutschen Fassung Rudolf Steiners) weit mehr unter dem Einfluß des Verstandes steht, als sie wahr haben will. Alles, was vorgebracht wird, soll „Wissenschaft" sein, nennt sich nicht etwa Mystik, sondern Geheimwissenschaft oder Geisteswissenschaft. Nicht Gefühl und Anschauung, die wahrhaft antirationalistischen Mächte sind das Zeugende, es herrscht vielmehr eine eigentümliche Verquickung mythisierenden

Denkens mit Abstraktion. Vor Jahrtausenden ist ein Analoges in der Sterndeutung der Babylonier aufgetreten, die erste, noch phantastische Naturwissenschaft hat sich gebildet. Wirkliche Beobachtungen sind angestellt worden, aber jeder Planet war entweder einem Gotte gleichgesetzt oder einem Gott als Begleiter und Symbol zugewiesen (was niemals klar wird). Dieses Durcheinander von Götterlehre und Astronomie, von Mythos und Verstandesherrschaft hat die Astrologie, die Sterndeutung hervorgebracht. Sie beruht auf dem mythischen Glauben, daß das Weltall eines ist, auf dem Bewußtsein vom Zusammenhang alles Gestalteten — Sternen, Göttern und Menschen —, aber dieser Glaube ist intellektualisiert. Magie ist Einwirkung des Menschen auf die Natur, Astrologie Wirkung der Natur — der Gestirne — auf den Menschen, beides Wissenschaft im Stande des mythischen Bewußtseins, nicht das eine ganz und nicht das andere, unfruchtbare Zwitterbildungen. Die Astrologie hat Jahrtausende in Geltung gestanden, sie hat das orientalische Altertum, die spätrömische Welt, das Mittelalter und die Renaissance beunruhigt, weil der Mensch unentrinnbar unters Joch der Gesetze gebeugt wurde, weil es kein Ausweichen vor diesem Fatalismus gab. Der Okkultismus der Gegenwart hat wie alles Alte und Unklare auch die Astrologie wieder aufgenommen, vom Mythos entleert und im Verstande verdürftigt. Dies nur als Beispiel, daß in jenen Regionen des Geistes nicht wahrhafte Überwindung des Rationalismus durch großes Weltgefühl gesucht wird, sondern eine andere, eine unklare, eine verworrene Wissenschaftlichkeit.

Ähnliche Vermengungen von Mythischem und Rationalem sind häufig da gewesen. Das große Vorbild für Europa ist die Gnosis, die alttestamentliche und christologische Bestandteile in asiatische und griechische Mythen verflicht und ein unlösliches und unverständliches Gespinst aus Tradition und überschwenglicher Spekulation gewoben hat, eine Art Mythologie des Denkens. (Vgl. vorher S. 205.) Genau so ist die angloindische Theo-

sophie eine Zwitterbildung aus mythologischen und rationalen Elementen, mythische Vorstellungen werden gedanklich und symbolisch gedeutet, zu Allegorien umgeformt, die Methoden des Verstandes auf Gebilde der Phantasie angewendet. Die Theosophie, wie sie heute durch die theosophische Gesellschaft in Madras vertreten wird, verzichtet auf selbständiges Denken und Forschen und beruht ganz und gar auf Mitteilungen indischer Weiser, die niemand kennt. So ist das reine Offenbarung und Glaubenslehre und scheidet aus der Wissenschaft im europäischen Sinne aus — möchte aber doch Universalwissenschaft sein, Erkenntnis der Natur, des Menschenwesens und der höheren Welten.

Allein in einer tieferen Schicht ist die Theosophie dem Lebendigen, dem Schöpferischen, dem Heiligen im Menschen feindlich gesinnt. Denn nach ihrem Grundglauben ist alles Wesentliche von Anfang an bekannt gewesen, im Laufe von Jahrtausenden oder Jahrmillionen verdunkelt worden und verloren gegangen. Es gibt daher keine echte geniale Schöpfung, kein wirkliches Neuwerden, die Großen sind vielmehr „bloße Überlieferer, keine originalen Lehrer" (Blavatsky), alle Religionsstifter haben nichts aus sich heraus geschaffen, sondern nur die uralten Geheimlehren studiert und etwas davon verkündet. Anfänglich ist die Wahrheit von einem alten unbekannten Volk auf irgendeinem Planeten niedergeschrieben worden in einer Sprache, die niemand versteht. Hiervon bildet die „Geheimlehre" nur ein Bruchstück, das mit der Erlaubnis unbekannter Meister der Menschheit mitgeteilt werden darf, das Eigentliche bleibt auch jetzt noch verschlossen. — Alles das klingt sehr romanhaft und regt die Phantasie an, aber man muß verstehen, daß es die tiefe Feindschaft des unproduktiven, machtbegierigen priesterlichen Hüters der Tradition gegen den lebendigen Genius, den spiritus creator verhüllt — ein Kampf, der niemals aussetzt, heute wie je. Diese Lehre von der Spendung der Urwahrheit durch einige Auserwählte bedeutet nur: daß geistige und seelische Schöpfung nicht

sein darf, daß an die Stelle des Genius der wohl unterrichtete Lehrer tritt. Mag diese Philosophie noch so geheimnisvoll und esoterisch tun — der Geist unschöpferischer Buchmenschen spricht aus ihr.

Es ist das Verdienst Rudolf Steiners, daß er die für gebildete Europäer unannehmbare Methode, die Wahrheit zu finden — Leute, die man nicht kennt, haben einmal etwas gesagt — aufgegeben hat. Er erklärt seine überirdischen Einsichten für Ergebnisse unmittelbarer innerer Geistesschau, die nicht nur ihm eigentümlich sein soll, sondern die jeder Mensch durch Versenkung und guten Willen, durch eine Art Exercitia spiritualia gewinnen kann. Auffällig ist hierbei, daß man zuerst alles, was Steiner von höheren Welten erzählt, gläubig hingenommen haben muß — worauf sich das Schauen von selbst einstellen wird. Glaubt man nicht, so wird man auch nicht schauen. Es ist für unsere Zwecke unwichtig, was es mit den Berichten Steiners über jenseitige Welten auf sich haben mag, wir wollen vielmehr verstehen, daß diese „Anthroposophie" noch weit entschiedener als die originale Theosophie ein Gemengsel alter Überlieferungen und vorgeblicher Visionen mit modernem Rationalismus ist. Steiner will Wissenschaft geben und nur Wissenschaft. Immer wieder hebt er die Bedeutung des Denkens als der höchsten menschlichen Tätigkeit hervor, stellt es ausdrücklich über Seelenleben und Gefühlsleben und sagt: „Indem wir denken, sind wir das All-Eine Wesen, das alles durchdringt." Der Mensch ist ihm „ein Gedankenwesen". Aber Steiner sondert sein „lebensvolles Denken", das mit Kräften begabt ist, in höhere Welten einzudringen, vom gering geschätzten abstrakten Denken. Rationalistisch spricht er sich gegen mystische Versenkung aus — und ein wahrer Mystiker vermöchte mit dieser ordentlichen Einteilung des Jenseits auch sicherlich nicht viel anzufangen, würde sie wahrscheinlich als trivial und rationalistisch belächeln.

Die eingehende Topographie der Seelenwelt und des Geisterlandes, die Steiner gibt, ist eine Übertragung wissenschaftlicher

Systematik auf fremdes Gebiet. Das „Geisterland" entspricht der platonischen Ideenwelt, dort finden sich die Urbilder der menschlichen Gedanken, aber sie sind nicht etwas erhaben Ruhendes wie bei Platon, sondern haben verdächtig materiellen Charakter. Sie sind aus einem gedankenhaft feinen Stoffe gewoben, und die erweckten geistigen Sinne des Menschen können diese Gebilde mit bestimmten Formen und Farben wahrnehmen wie die Augen gewöhnlicher Menschen die irdischen Dinge. In der Art des scholastischen Realismus werden Abstraktionen zu Wirklichkeiten gemacht, die naturwissenschaftlichen Arten der Tiere und der Pflanzen, Begriffe also, die nachweislich von Menschen gebildet worden sind, können mit Organen des Geistes angeschaut werden. Die Universalia verdichten sich zu stofflichen Wirklichkeiten und werden recht plump verleiblicht. Die Tatsache, daß wir empfinden — eine gedankliche Analyse aus der Fülle des ganzen Menschen —, führt zum Begriff einer „Empfindungsseele", und dieser Begriff wird von höheren Organen leibhaftig angeschaut. So werden eine Anzahl Begriffe — Astralgestalt, Bewußtseinsseele, Lebensgeist, Geistselbst, Geistkörper und anderes — recht willkürlich gebildet, zu besonderen „Wesenheiten" gemacht und ganz materialistisch räumlich als „wahrnehmbare Wirklichkeit" geschaut. Weil diese begrifflichen Konstruktionen Substanzen im Raume sind, ist dann folgerichtig der Mensch „aus den genannten Bestandteilen zusammengesetzt". Unnötig zu sagen, daß sieben Wesenheiten den Menschen zusammenfügen, daß es sieben Abteilungen des Seelenreiches und sieben des Geisterlandes gibt — haben doch die Babylonier sieben Planeten und wir sieben Wochentage.

Alles das sind unkritisch-metaphysische Erweiterungen des Materialismus, denn wirklich geistige Prinzipien sind in dieser „Geisteswissenschaft" nicht zu finden, so viel auch von ihnen gesprochen wird, nur immer feiner werdende Stoffe. „Knolligster" Materialismus ist es doch wohl, wenn das Fühlen des Menschen physiologisch auf der Atmung beruhen soll („das musikalische Er-

lebnis entsteht, indem im Gehirn der Atmungsrhythmus in seiner Fortsetzung bis in dieses Organ hinein, sich begegnet mit dem, was durch Ohr und Nervensystem vollbracht wird" und so weiter), das Wollen entstammt dem Stoffwechsel. Wie für alle Halb- oder Ganzmaterialisten ist Wissenschaft mit Naturwissenschaft identisch, die Geisteswissenschaft, von der immer gesprochen wird, ist eine Naturwissenschaft, die es mit sehr verfeinerter Materie, mit Seelenstoffen und Gedankenstoffen zu tun hat. Vielleicht würde echte Geisteswissenschaft annehmen, daß es die eigentliche Bedeutung und das Erhabene des Gedankens ist, von Sinnen, und seien sie auch noch so fein, nicht geschaut zu werden. Diese Wissenschaft aber vermag Seelisches und Geistiges niemals als das zu betrachten, was es an sich selbst ist, sondern immer nur in der Bindung an greifbare Stofflichkeit, die entweder in der irdischen Welt oder im seelischen oder im Geisterland zu finden ist. Gedanken fluten im „geistigen Raum", haben Farben für den, der sehen kann, „seine Farbe entspricht dem Charakter des Gedankens", sie kommen also offenbar niemals über das stoffliche Stadium hinaus. Auch die uralte mythische Lehre von der Wiedergeburt, die in der indischen Theosophie eine große Rolle spielt, wird bei Steiner im Geist des Materialismus und nach verderbten Methoden der Chemie dargestellt. Weil der Mensch aus verschiedenen einzelnen Wesensteilen „zusammengesetzt" ist, darum können die haltbareren dieser Teile nach dem irdischen Tod neue Verbindungen eingehen und einen neuen Menschen bilden, der einigermaßen dem früheren gleichkommt.

So sinkt die europäisierte Theosophie Steiners ihrem innersten Wesen nach auf ein früheres Stadium des Erkennens zurück, auf das Stadium; das ganz im Stofflichen befangen war. „Stofflich" wird allerdings in einem sehr erweiterten Sinn verstanden, und auch das erinnert an das seinerzeit berühmte „gasförmige Wirbeltier", das nach Haeckel die Seele ist. Zu dieser theoretischen Grundlage kommt die unkontrollierbare Fähigkeit, Kräfte, Begriffe und Wesenheiten als Gegenstände anzuschauen. Die

geistige Anschauung — eine Gabe, die nicht viele Menschen zu besitzen scheinen — sondert Steiners Anthroposophie prinzipiell von den allgemein zugänglichen Wegen der Wissenschaft. Doch abgesehen von diesen mehr methodischen Fragen — ob Erfahrung und Denken oder visionäre Begabung oder Tradition die wahren Quellen der Erkenntnis sind — der Wille jeder Theosophie und jedes Okkultismus ist auf die Entwertung der Wirklichkeit gerichtet, in den höheren Reichen des Daseins ist der höhere Wert zu finden. Aus der großen Vision Platons ist eine komplizierte Dogmatik geworden.

Fragen wir schließlich nach der kulturellen Bedeutung, die diese Dinge haben könnten, so muß uns von entscheidender Wichtigkeit sein, daß die Genien der Menschheit unsere Welt geschaffen haben ohne Geisteswissenschaft, Geheimlehre und Theosophie.

* * *

Wir fühlen alle, daß wir mitten in einer Krise des geistigen Lebens stehen. Der Rationalismus, der unsere Welt beherrscht, und die Zivilisation, die er geschaffen hat, sind eine Notwendigkeit — aber sie sind doch wieder nicht zu ertragen. Wir brauchen etwas darüber hinaus, wenn nicht alles höhere Leben verkümmern und absterben soll. Die vielen Strömungen, die sich als Feinde des Rationalismus gebärden und von denen eine dargestellt wurde, sind im Grunde ohnmächtig und zukunftlos; was wir brauchen, ist eine neue, unmittelbare Beziehung des Menschen zur Welt und vor allem zur Natur, etwas, das die Größe und Einheit des alten Mythos ersetzen kann. Neu im eigentlichen Sinn ist das nicht, denn viele haben es gewußt — in jedem Jahrhundert, aber es muß zusammengefaßt werden, damit es seine Kräfte und seinen Wert fühle. Die Menschen der Großstädte, deren Leben völlig nach rationalistischen Gesichtspunkten geregelt ist, ahnen, was ihnen not tut, wenn sie in ihren freien Stunden hinausflüchten, wenn sie sich harmlos wie die Kinder in der Natur freuen. Sie fühlen, daß sie die unmittelbare

Berührung mit dem lebendigen Leben der Natur brauchen, um ihr Gleichgewicht zu bewahren.

Während des Krieges haben sich in eigentümlicher Weise die beiden Motive der Zeit: das rationalistische und das unmittelbare Gefühl gekreuzt. Die einzelnen Menschen wurden nicht als Ganzes geachtet, sondern als Atome — ein Urmotiv des Rationalismus, der sich über die natürlich gegebenen Einzelheiten hinwegsetzt und künstliche schafft. Der Krieg war ein technisches Problem, die Menschen wurden zu einem auswechselbaren Bestandteil der großen Maschinerie. Neben diesen rein rationalistischen Momenten bestanden starke Wallungen des Fühlens, die sich in außerordentlichen Taten der Selbstentäußerung und der Nächstenliebe offenbart haben. Doch je weiter der Krieg fortschritt, desto kraftloser wurde das persönliche Element, schließlich hat es nur noch Spott erfahren — der Mechanismus hat ganz und gar gesiegt. Die Staaten, denen die Herrschaft des Rationalismus seit hundert Jahren eine Selbstverständlichkeit ist, haben den Krieg gegen das zwiespältige Deutschland gewonnen.

Sechstes Kapitel

Der Sport

1.

Wir wollen jetzt einen Nebenweg einschlagen, eine Weile von der Betrachtung des Menschlichen abgehen und uns ins Gebiet der Naturphilosophie begeben, um aber bald wieder von einer anderen Seite her zum Gegenstand zurückzufinden.

Als am Anfang ungefüge Materie durch den Raum ergossen war, stürzten sich die tausend Gewalten des Lebens, gierig, Form und Dasein zu finden, ins Träge, dumpf Beharrende, rissen an sich, jede, was sie vermochte, um organisierend das zu verwirklichen, was sie waren: Gewalten, die eines wollen, eines wollen müssen und nur dieses eine bis zur Selbstvernichtung — aber jede anderes. Jede Kraft hat Materie zu Organismen, zu einem Geschlecht der Tiere oder Pflanzen gezwungen, das nur sie verkörpert, alles andere hemmt und verschlingt. Damit dies sogleich verständlich werde, ein Beispiel: Eine Kraft gibt es, die will nichts als fliegen, schneller, immer schneller fliegen, sie schuf sich aus der Materie hohlknochige Tierskelette mit Flügeln, ging ein in die Vogelwelt, die ewig diese eine Kraft und diesen einen Willen ausspricht: fliegen! fliegen! — Jede Kraft ist einseitig, blind, wahnsinnig, kann man vom Menschen her sagen, sie versteht nicht, daß anderes Dasein möglich ist. Wie viele Vogelgeschlechter auch seien, alle wollen das eine: durch die Luft fliegen, und sie versuchen es auf mannigfache Art. Sie schweben

regungslos mit gebreiteten Flügeln wie der Adler und wie die Möwe, sie steigen senkrecht auf wie die Lerche, vereinigen sich zu großen Verbänden, um das Meer zu kreuzen. Ist nicht jeder Vogel die Verkörperung einer fixen Idee? Manche freilich, Pinguin und Gans, sind mißglückt, verkümmert, sie bedeuten abweichende Versuche, dem Leben beizukommen.

Wenn wir mit menschlicher Sprache reden, können wir nicht anders als jenes dunkle dumpfe Wollen menschlich fassen und menschlich aussprechen. In Wahrheit wollen die Vögel nicht fliegen (Wollen setzt bewußtes Zweckdenken voraus), sie müssen fliegen, denn eine Urkraft hat sich in ihrem Leib eingekörpert und diese Kraft kennt (immer menschlich gesprochen) nur ein Heil, nur eine Lösung des Weltproblemes: fliegen! Möglichst viel fliegen, möglichst schnell fliegen! Die Geschöpfe, in denen diese Kraft pulst, reißen an sich, was sie erraffen können: Insekten, Kriechtiere, Mäuse, Frösche, andere Vögel sogar, jedes dieser Wesen die Verkörperung einer anderen Gewalt. Stünde nichts sonst gegen die Kraft des Fliegens und ihre Geschöpfe, so würde das Problem des Daseins gelöst werden im Sieg der fliegenden Wesen. Nichts gäbe es mehr als Fliegen, das, was nicht untergehen wollte, müßte leichte Röhrenknochen und Flügel zu finden wissen. In der Phantasie mag man sich diese eine einseitige Lösung aller Daseinsfragen ausmalen: die fliegende Welt.

Aber andere Kräfte wirken, starrköpfig wie jene. Es gibt ja nicht eine Kraft, eine Urkraft etwa, einen Willen, einen Lebenswillen, sondern unendlich viele Kräfte, deren jede sich allein will, nur sich, deren jede das All an sich reißen muß, um es in der Einseitigkeit ihres Wollens zu gestalten — dadurch alle andere Gestalt vernichtend. Vielleicht die ersten Kräfte, die sich auf unserer Erde durchzusetzen vermochten, haben ihr Heil in ungeheuren Formen gesehen. Je größer ein Organismus, je mehr von der Materie er sich einverleiben, verdauen, zu sich umorganisieren konnte, desto mehr erfüllte er seine Be-

stimmung. Die riesigen Eidechsen wie die Landtiere der Vorzeit sind entstanden, die alle den einen Willen verkörpern: groß sein. Noch heute lebt ihre Sippe: Krokodile, Elefanten, Nashörner offenbaren dasselbe Streben. Doch andere Urkräfte waren da, die haben (immer menschlich gesprochen) das Heil des Daseins in Anderem, in Entgegengesetztem gefunden: je kleiner desto besser, desto sicherer der Sieg, denn was nicht gesehen wird, dem kann nichts zustoßen. Je kleiner das Insekt, desto besser, Infusorien entstanden, die im Wassertropfen Platz haben, Bazillen, die unsichtbar auf Verwesungsstoffen leben. Wie jene andere Gewalt die Materie der Welt gern an ungeheuer große Geschöpfe ausgeteilt hätte, so wollte sie diese in unendliche Kleinheit spalten.

Ich muß im Großen und Allgemeinen bleiben, sonst gäbe es kein Ende. Aber ist es nicht unheimlich, die Geschlechter der Tiere auf ihr Wollen anzusehen, um zu erkennen, wie jedes von ihnen eines und nur eines will, wie sie alle ganz und gar ihrer fixen Idee, das heißt ihrer blind dahinstürmenden Urgewalt verfallen sind? Wären sie stark genug, jede von ihnen würde alles erfassen, sich alles angleichen. Denn das ist ja den Gewalten gemein, wie viele Millionen es auch sein mögen: daß sie nicht anders können als Grenzenlosigkeit und Ausschließlichkeit für sich allein fordern, daß sie immer weiter rennen müssen wie die Feuersbrunst und alles einschlingen, was anders ist. Jeder tierische Organismus ist der Apparat, den sich solch eine Urkraft geschaffen hat, um alles anders Gestaltete zu vernichten, verdauend umzuorganisieren. Den lebendigen Frosch schluckt die Schlange ein, verdaut ihn halb lebendig noch, verwandelt Froschmaterie in Schlangenmaterie, oder wenn man will, Froschidee in Schlangenidee. So frißt das Rind die vielgestalteten Gräser und Blumen, vernichtet was sie verkörpern, überwältigt sie, macht sie der Kraft dienstbar, die ihre Lösung des Daseinsproblems gefunden hat: Gras fressen immerfort, sechzehn Stunden im Tag, Gras wiederkäuen, bis alles Gras

verwandelt ist in Stier und Kuh. Der Löwe wiederum zerstört den Organismus Rind, der den Willen Gras zu fressen ausspricht, verleibt ihn mit Gewalt seinem Organismus ein, besiegt den grasfressenden Dämon durch den fleischfressenden.

Weitere Andeutungen können vielleicht zu einem Bilde führen. Einzige fixe Idee in der Ameise ist das Zusammentragen. Was Ameisen finden und was sie bewältigen können — wenn nicht eine allein, so mehrere —, das schleppen sie fort. Man hat Bücher geschrieben, um die Verstandeskraft oder die Unfehlbarkeit der Instinkte darzulegen, die in der Ameisenherde wirksam sind, Instinkte, die soziale Gefühle entwickeln und gemeinsame Werke schaffen. Aber das sind alles Äußerungen, Erweiterungen, Vollendungen des einen Wahnsinnes, der sich in der Gestalt der ruhelos umjagenden Ameise verkörpert hat: der Zwang zusammenzutragen. Ich bin kein Spezialist auf dem Gebiete des Ameisenlebens, aber ich zweifle sehr, daß diese Geschöpfe immer und ewig Stoff brauchen für ihre Wohnung; weitaus höher differenzierte Tiere bauen sich ein Nest in wenig Tagen oder Wochen und sind dann damit fertig. Der Ameisenhaufen aber ist nicht ein Haus zur Wohlfahrt des Geschlechtes, sondern der Schatz des Habgierigen, der niemals genug hat. Die Ameisen sind unersättlich. Immerfort müssen sie höher ihren Bau türmen, sie sind ja nichts anderes als Verkörperungen einer fixen Idee, einer ewigen Narrheit. Könnten sie ungestört hausen, so würde die Welt allmählich in kleine Stücke zerbröckelt und diese Stücke zu einem Haufen geschichtet werden, der an die Sterne reicht. Auch die Biene sammelt. Aber sie sammelt mit Auswahl, sie will ihr wächsernes Haus bauen und es mit Honig anfüllen. Vom Standpunkt des Menschen (den wir nicht vermeiden können und vor allem gar nicht vermeiden wollen) ist auch sie wahnsinnig, aber ihre fixe Idee scheint auf einer höheren Stufe zu stehen.

Andere Tiergeschlechter bringen andere Ideen zur Verkörperung: Die Schildkröte etwa lebt in dem Wahn, daß Schutz

und Sicherheit das Wichtigste sind, sie wölbt sich eine harte Schale über den Rücken, schließt sich unten mit einer harten Schale zu, so daß nur ein wenig Raum bleibt, um Kopf und Füße hervorzustrecken. Könnte die Schildkröte ihre Idee aussprechen, so würde sie sagen: nur eines ist in Wahrheit sinnvoll: sich verbergen, sich schützen; alles andere ist Torheit. — Der Hase aber denkt (nicht mit seinem Hirn, sondern mit der ganzen Organisation seines Leibes): schnell fortlaufen, der Gefahr entfliehen, das ist das Heil. — Die Bohrmuschel sitzt an harten Klippen mit der fixen Idee, daß das einzige Sinnvolle sei, sich immer tiefer zu bohren, und die Spinne verkörpert die Überzeugung, daß die Welt mit Faden übersponnen, in Spinnfaden eingefangen werden muß. Der Hund wiederum hat sich dem Dienst und der Sklaverei ergeben, hat er einen Herrn gefunden, dem er nachlaufen darf, so ist er glücklich. Wir nennen das euphemistisch Treue. Das ist nicht etwa Züchtung und Degeneration, sondern seine entfaltete Natur, degeneriert ist im Gegenteil der verwilderte Hund, der nicht Haustier ist und nicht Raubtier.

Manchmal gelingt es ja dem bewußten Wollen des Menschen, eine der im Tierorganismus verkörperten Gewalten abzuschwächen, zu zähmen, stumpf zu machen; aber man weiß, daß der Instinkt wiederkehrt: die mit Milch ernährte Katze wird sogleich zum blutdürstigen Raubtier, wenn sie eine Maus erblickt; der Vogel im Käfig fliegt eilig fort, wenn sich das Türlein öffnet — es sei denn, daß er durch Generationen entartet und verderbt ist.

Ich führe nichts weiter an, man versteht, was gemeint ist: nicht *eine* Kraft, nicht *ein* Wille durchflutet die Welt, sondern unzählige stärkere und schwächere Gewalten, jede einseitig, jede unersättlich. Jede verkörpert sich mit der höchsten möglichen Zweckmäßigkeit, die in den verschiedenen Organismen sichtbar wird. Die Materie, deren sich eine der Gewalten bemächtigt hat, wird von einer anderen an sich gerissen, verschlungen und

assimiliert, daß sie ihr selbst gleich sei. Eine friedliche Lösung gibt es nicht, nur Vernichtung der einen durch die andere. Das ist ja der berühmte Kampf ums Dasein. Wir denken aber nicht an die Individuen, die sich am Leben erhalten wollen, sondern an die Urkräfte, die in ihnen eingekörpert sind.

Bisher ist nur von der Tierwelt gesprochen worden, deshalb weil hier alles klarer in die Erscheinung tritt als in der Welt der Gewächse. Doch in ihr offenbart sich jener blinde, tausendfach gespaltene Wille nicht weniger entschieden als im Tierreich, auch hier will jede Gewalt sich durchsetzen und nur sich, wenn auch alles andere darüber zugrunde geht. Manches Unkraut wuchert so mächtig, daß jedes andere Gewächs aus seiner Umgebung verdrängt wird und stirbt. Im Urwald, im tropischen Dschungel frißt eine Pflanze die andere auf wie ein Tier das andere frißt, und auch in unseren Wäldern können wir sehen, wie mancher Baum von Schmarotzergewächsen umsponnen, ausgesogen und getötet wird.

2.

Wie steht es nun aber mit dem Menschen? Ihm zuliebe ist ja die vorhergehende Betrachtung angestellt worden, denn unsere Absicht ist nicht auf Naturphilosophie aus, sondern nur auf die Erkenntnis des Menschen. Lebt er jenseits dieser Kräfte, die Tier- und Pflanzenwelt beherrschen, oder wird auch er von ihnen durchflutet und bezwungen? — Die fixen Ideen, die in den Geschlechtern der Tiere eingekörpert sind, finden sich insgesamt in ihm wieder, verworren oder harmonisch geordnet — je nachdem. Es gibt ja keine Tier-Physiognomie, die nicht in dem und jenem Menschen ihren letzten, oft sehr deutlichen Widerschein fände; und so gibt es keine Idee der Tierwelt, die der Mensch nicht ganz oder andeutungsweise in sich trüge: er schützt sich hinter Festungswällen wie die Schildkröte, überfällt

seine Feinde mit Gift wie die Schlange, trägt blind zusammen wie die Ameise, sammelt mit Auswahl wie die Biene, verdaut stumpf zufrieden wie das Rind, leckt demütig einem Herrn die Hände wie der Hund — und so weiter ins Unendliche. Im Menschen sind alle Gewalten zugleich, aber keine einzige mit der tötenden Ausschließlichkeit, von der die Geschlechter der Tiere beherrscht werden. Was immer Macht über den Menschen gewinnen mag, es ist irgendwie durch seinen Verstand hindurchgegangen, irgendwie im Verstande geordnet und geändert worden. Aus Trieben werden Absichten, aus einseitigen Instinkten wird planmäßiges Tun. Vielleicht darf man jede Tiergattung als einen großen Versuch ansehen, eine einzige Kraft völlig auszubilden, damit sie der Mensch empfange und gebrauche, vielleicht darf man metaphorisch in der Tierwelt eine Vorschule der Menschenwelt erkennen.

Was dem Totemglauben, was der Idee der Seelenwanderung zugrunde liegt, erscheint uns in seelischer Wirklichkeit als eine Bindung zwischen Menschheit und Tierheit, die nur geahnt werden kann: nicht nach dem Tode verkörpert sich der Mensch neu als ein ganz bestimmtes, ihm seelisch nahes Tier; im Leben birgt er Elemente des Tierhaften, die sich nicht selten auf seinem Gesichte spiegeln. In einem hündischen Menschen etwa sind Kräfte, die den Hund geschaffen haben, wirksam, wollen ihn leiten, ihn unterjochen. Man kann dies ohne jede metaphysische Behauptung nur als Beobachtung der Wirklichkeit aussprechen — und hat so die Seelenwanderung ins Psychologische gezogen, allerdings nicht mehr in ihrer ersten Gestalt, die eine Verkörperung aus der anderen hervorgehen läßt, sondern in einer Art gleichzeitiger Durchdringung. Auch so ist Menschliches mit Tierischem geheimnisvoll verstrickt, wie es erste Ahnung fordert, eines fließt ins andere; ob als selbstgewirkte Schuld oder naturhaft und schicksalsbefohlen — das können wir nicht wissen.

Neben allen fixen Ideen der Tierwelt hat der Mensch noch eine besondere Art von Narrheit für sich allein, auf deren Aus-

bildung er höchsten Wert legt: den Verstand. Zwar sind die Menschen dieser Kraft nicht so rettungslos verfallen wie jede Tierart der ihrigen, aber oft genug ergeben sie sich ihr ganz und gar, mit vollem Bewußtsein. Es läßt sich nicht bestreiten, daß der Dämon Verstand ein besseres Mittel gefunden hat, sich der Welt zu bemächtigen als die anderen alle, der Mensch, der sich ganz seiner Leitung anvertraut, ist wirklich auf dem Wege, der Welt Herr zu werden. Aber wir wollen uns nicht beirren lassen, weil wir selbst Menschen sind und daher die uns erfüllende fixe Idee Verstand höher schätzen als die anderen Narrheiten, weil wir mit unserem Mittel Verstand mächtiger geworden sind als die Tiere mit Laufen, Winterschlafen und Spinnfadenziehen. Der Verstand ist nur eine fixe Idee neben anderen, die die Welt an sich reißen möchte. Die Mittel, die er sich dazu erschaffen hat, sind: Zählen, Rechnen, Organisieren, Technisieren des Vorhandenen, ist es doch das Wesen und die letzte Überzeugung des Verstandes, daß durch nüchterne Überlegung das Problem des Daseins gelöst werden müsse. Er lächelt über alles, was noch nicht so weit ist — und was darüber hinaus ist.

Wir sind jetzt dabei, in das Wesen des Sports einzudringen. Seine Grundlage sind jene Kräfte des Lebens, die sich in der Tierwelt einseitig verwirklicht haben und die der Mensch nun in ihrer ganzen Einseitigkeit übernimmt, und zwar nicht der natürlich gewachsene Mensch, dessen Kräfte im Gleichgewicht stehen, sondern der Mensch, der ein Produkt des Rationalismus ist, der Verstandesmensch. Weil der Verstand dieses Menschen Herr ist, reißt er die Leitung über jene Kräfte an sich und stellt über das Ungeregelte seine Gewalt auf, das Zählen, die Quantität. Wie viele Meter? Wie viele Kilogramm? Wie viele Meter in einer Sekunde? — Solchen Fragen unterwirft der Verstand die Urkräfte, reguliert Laufen, Schwimmen, Fliegen zahlenmäßig und formt die Lust zu laufen etwa, die sich in vielen Tiergeschlechtern mannigfach und immer eigentümlich offenbart, zum geordneten Lauf, zum Wettlauf. Der

Sport ist ein Produkt aus ursprünglichen Kräften der Tierwelt, aus Tierwahn, kann man sagen, und aus dem Verstand, aus Menschenwahn, er ist die Rationalisierung der Freude an körperlicher Bewegung und Tätigkeit und wächst parallel der Rationalisierung des allgemeinen Kulturgeistes. Die beherrschende Stellung, die der Sport in den angelsächsischen Ländern einnimmt, ist eine Parallelerscheinung zum angelsächsischen Rationalismus und Utilismus (wie die spezifisch englisch-amerikanische Religiosität). Bei den Deutschen ist der Sport mit dem Rationalismus zugleich groß geworden.

Der Sport begnügt sich nicht mit der Freude am Laufen, die ein rechtmäßig herabgeerbtes Phänomen ist — solches verachtet er vielmehr als dilettantisch und überläßt es den Kindern; er setzt Verstandesregeln fürs Laufen fest und immer mehr verschiebt sich das Interesse von der Freude an der Kraftentfaltung ins Abmeßbare, in die Leistung, in den Rekord. Sportberichte sind schließlich Ziffernreihen. Der und jener, dieses und jenes Pferd, den Kilometer in soundsoviel Sekunden gelaufen, um soviel schneller als der andere; und ähnlich. Die gesunde Freude am Laufen, die Tiere und Menschen erfüllt, wird endlich auf Maschinen übertragen, Automobile rennen um die Wette. Hier hat sich der Sport ganz vom Naturhaften ins Verstandesmäßige umgesetzt, ihm fehlt nun jede Beziehung zu den natürlichen Kräften, die im Leib des Tieres ausschließlich und im Leib des Menschen wenigstens zum Teil lebendig sind. Er will nur noch künstlich vom Verstand geschaffene Ziffernreihen. — Wie wunderbar ist die Sehnsucht des Menschen, auch fliegen zu können, in der Mythe von Ikaros ausgesprochen, der sich mit großer Kunst Flügel schafft, aber hinabstürzt und untergeht, weil er vermessen der Sonne zu nahe kommt! Heute ist das Fliegen kein Traum und keine Dichtung, es ist ganz vom Verstand aufgenommen, der Technik übergeben, im Sport begraben worden. Maschinen mit Höchstleistungen suchen einander zu übertreffen.

Das sind freilich schon Ausartungen. Seiner Idee nach ist der Sport der vom Menschen mit Bewußtsein und Absicht übernommene Wille zu einer ganz bestimmten leiblichen Tätigkeit, die in der Tierwelt mit dämonischem Zwang auftritt, beim Menschen aber vom Verstand geordnet und geregelt wird. Der einseitig ausgebildete Sportmensch nähert sich in seiner äußeren Erscheinung wie in seinem seelischen Habitus oft erstaunlich jener Tierart, die er sich, vielleicht unbewußt, als Ideal gesetzt hat. So wie Tiere, die immer in dunklen Höhlen leben, schließlich blind werden, so büßen Menschen, die alle ihre Kräfte in dieselbe Richtung leiten, das Vermögen zur Zusammenfassung ein, sie haben sich ganz und gar jener einen Kraft verschrieben und nähern sich endlich auch in ihrem Geistesleben dem Tiere, das sie verehren (der Jockei dem Pferd), oder dem sie zustreben (der Ringkämpfer dem starken Zugochsen). Wer verschiedenen Sport betreibt, vermag seine Kräfte im Gleichgewicht zu halten, sein Geist bleibt aber kaum von jener Manie der Ziffern frei, die eine Übertragung des allgemein herrschenden Verstandeskultus, der allgemein herrschenden Habgier und Erwerbgier unserer Zeit aufs Körperliche bedeutet. Als System und Methode heißt jener Verstandeskult Rationalismus und der Sport ist der Rationalismus des Ungeistigen.

Der Sport- und Zifferngeist der Gegenwart zeitigt groteske Blüten. Das Maximum schlechthin wird verehrt, wie belanglos es immer sein mag: das größte Haus der Welt, der schwerste Mann der Welt, die längste Brücke der Welt. Schließlich verbindet sich der sportliche mit dem ökonomischen Rationalismus, ein Ding wird um so höher geschätzt, je mehr Geld es kostet. In Amerika ist der der größte Künstler, der die größten Einnahmen „macht", das Landhaus das schönste, das am meisten Geld gekostet hat. So wird jedes Ding jedem anderen vergleichbar. Das ist das logische Ergebnis des Rationalismus, der den ökonomisch-kapitalistischen Standpunkt mit dem sportlichen verbindet. Am Ende ist jeder Mensch so viel wert, als er

Geld zu machen versteht (und für die andere Spielart des ökonomischen Rationalismus, den Sozialismus, als er Arbeit zu leisten vermag); es ist nicht mehr paradox zu sagen, daß ein Mensch die Hälfte so viel wert ist wie eine bestimmte Maschine. — Wir erinnern uns an die frühen riesigen Geschöpfe der Erde, denen das Problem des Lebens im Groß-Sein gelöst war; der Zahlenmensch einer amerikanisierten Zivilisation wiederholt den Instinkt des Dinosaurus.

3.

Dem Sport manchmal ähnlich, aber im Grunde verschieden ist das Spiel. Auf dem Spiel der Kinder liegt wie auf dem Spiel junger Tiere der schöne Glanz des organisch Vollendeten und Zweckmäßigen. Kinder und junge Tiere spielen ja mit natürlichem Zwang, um ihre Kräfte fürs Leben zu entfalten, um alles das im Scherz auszuproben, was bald schwerer Ernst sein wird. Wie junge Füchse und junge Katzen mit rollenden Steinen spielen, die später durch Beutetiere ersetzt werden, so spielen die kleinen Mädchen mit ihren Puppen, weil sie schon die kommende Kinderpflege ahnen, Knaben, ernste Kämpfe vorbereitend, mit Bogen und Pfeil. Im Spiele Erwachsener aber — ich meine Geselligkeitsspiele, Koketterie aller Art, Rasenspiele und ähnliches — offenbart sich eine naive Freude an Schönheit und Geschicklichkeit des Körpers, an Grazie und feiner Bildung des Geistes. Im Unerwarteten (nicht wie beim Sport im planvoll Bedachten und Geregelten), im nur halb Geglückten (was beim Sport Mißerfolg wäre), da gönnt ein fröhliches Lachen auch dem anderen einen Triumph, während dem immer ernsthaften Sportmenschen Sieg des anderen, der nun zum Gegner geworden ist, eigene Erniedrigung bedeutet. Der heitere Spieler steht mit einem Lächeln über dem,

was er beginnt, er nimmt sein Tun selbst nicht völlig ernst, hat immer das Bewußtsein, daß alles nur zum Vergnügen geschieht, daß es eben Spiel ist, nicht Wettkampf, der die persönliche Ehre engagiert. Die Gefühle, die das Spiel und den Sport tragen, sind so verschieden, daß sogar die Ansicht entstehen konnte, Spiel und Kunst wären verwandt; aber das trifft nur ganz obenhin zu.

Auf einzelne Spiele ist hier nicht einzugehen, nur die beiden Formen des Spiels, die im Verstand wurzeln, das Hasardspiel und das Schachspiel sollen klar werden. Das Hasardspiel ist die Phantasietätigkeit des Rationalisten, des quantitativ Orientierten, des Geldmenschen. Wer seine echteste Wirklichkeit in der Zahl, in der ökonomischen Größe, im Geld findet, dem bescheren seine Träume Ziffern und Geldsummen, dem ersetzt das Spiel alles andere, Liebe, Geselligkeit und Kunst. Der Spekulant, die häufigste Art des Spielers, ist der Phantasie der Ziffern botmäßig, seine Phantasie ist (zum Unterschied von der künstlerischen) quantitativ, ganz auf Zahlen gestellt. Er kann die größten Torheiten begehen, wenn ein außerordentlicher Gewinn vor ihm gaukelt — denn nur der lockende Gewinn setzt seine Phantasie in Bewegung. (Die echte Phantasie arbeitet objektiv, oft gegen Willen und Nutzen dessen, in dem sie wirkt.) Im Abenteurer ist die Größenphantasie des Spielers mit der qualitativen des echten Phantasiemenschen und des Dichters vereint. Er hat die Sehnsucht und die Vision des Neuen, des noch niemals Geschauten, des Wunderbaren, und doch auch den Traum von Gold und Macht — nicht Ziffern leben in seiner Phantasie, sondern wahrhaftige, leuchtende Schätze. Der echte Abenteurer ist kein häufiger Menschentypus, er ist halb Phantast und halb Rationalist und hat etwas Anziehendes und Interessantes.

Das eigentliche Spiel des Verstandes ist das Schach. Es gibt zwei Typen von Schachspielern. Einmal der abstrakt-mathematisch Veranlagte, ein grüblerischer und über alle

Maßen (oft schon krankhaft) bewußter, überbewußter Mensch. Aus irgendwelchen inneren Gründen und Hemmungen kann er nicht zu wahrer geistiger Produktivität kommen, das Schachbrett wird ihm Verhängnis und Fluch, das ganz einseitig gerichtete kombinatorisch-abstrakte Denken, das niemals aussetzt, frißt allmählich seine geistigen und seelischen Funktionen, beherrscht ihn immer mehr, raubt ihm den Schlaf, zerquält seine Träume. Das unterbewußte Vorstellungs- und Triebleben, das dem Menschen so wesentlich ist wie das voll bewußte, verkümmert, vielleicht sterben sogar die physiologisch-vitalen Funktionen ab (ich möchte an frühe Impotenz glauben). Der schnell gealterte Geist bricht schließlich unter der Spannung zusammen. Viele Schachmeister (wie auch manche Mathematiker) werden schwachsinnig, wenn nicht die allzu große Beanspruchung der Hirnrinde ein Blutgefäß sprengt und den plötzlichen Tod während des Spieles herbeiführt. Diese Menschen sind an das Schachbrett geschmiedet wie der Sklave an seine Galeere, das Spiel ist ihnen Wissenschaft, Liebe, Gottesdienst und Teufelsdienst zugleich. Sie haben das heimliche Ideal, alle möglichen, ans Unendliche grenzenden Kombinationen der zweiunddreißig Figuren auf den vierundsechzig Feldern zu erschöpfen, sie geraten vielleicht in Spekulationen und Abstraktionen immer höherer Ordnung — und haben es doch mit einem unproduktiven Gegenstand zu tun. Der Schachgrübler, Anbeter des Verstandes, möchte sich im Herzen dem echten Mathematiker gleich halten, seine Sehnsucht ist die höchste und reinste Abstraktion, oft beschäftigt er sich mit Logik oder Mathematik und wird doch das Gefühl seiner Unzulänglichkeit nicht los. Das eigentliche Glück des Geistes: grenzenlos ins Neue zu schreiten, bleibt ihm verschlossen, er muß im Göpel der Unfruchtbarkeit gehen. Denn wie erstaunlich auch die Kombinationsfähigkeit seines Denkens sei — was er treibt, ist nicht Wissenschaft, sondern schwieriges Spiel, es mündet ins Leere und kann ihn zur Verzweiflung bringen.

Glücklicher ist die andere Art. Ihnen ist Schach nicht Wissenschaft, sondern Spiel von Anfang an und sie wollen nicht, daß es etwas anderes sei. Sie sind nicht abstrakte Begriffsmenschen, ihnen ist das Brett ein Schlachtfeld, zwei Heere stehen gegeneinander, jede Figur hat eine Seele, wird mit Liebe oder Haß betrachtet, es bereitet wahren Schmerz, eine zu verlieren, während eine andere ihnen nicht nahe kommt. Sie grübeln nicht, sie konstruieren und bauen, bauen oft Luftschlösser. Jedem dieser Phantasiespieler bedeutet das Brett mit seinen Figuren eine ganz besondere, nur ihm gehörige, eifersüchtig gehütete Welt. Natürlich ist dieser Schachkünstler dem Schachgelehrten nicht gewachsen. Der abstrakte Spieler kann ohne Schach nicht sein, sitzt er nicht am Brett, so ersinnt er immer neue Möglichkeiten, und mancher findet nur mit starken Mitteln ein paar Stunden Schlaf. Der Phantasiespieler kann das Schach entbehren, vielleicht läßt er es durch Jahre, wenn ihn ein waghalsiges Unternehmen anzieht und bannt. Er braucht immer etwas, das ihn beschäftigt und aufregt, das alle seine Kräfte in Anspruch nimmt. Er kann dichterische Elemente haben und einen Roman oder ein Theaterstück mit der Freude am formalen Spiel der Elemente aufbauen wie ein durchsichtiges Eisengerüst — ohne doch ein Kunstwerk zu vermögen. So ist er dem Abenteurer verwandt. Wie der Kartenspieler erhofft er unwahrscheinliche Ereignisse, irgendeine neue, noch nie dagewesene Situation kann eintreten, er stürzt sich angriffsbereit aufs Brett, kämpft persönlich mit dem Gegner, unterliegt in tiefer Beschämung. Der Begriffsspieler ist nicht abergläubisch und nicht fatalistisch, er glaubt nur an seinen Verstand, mühsam und ohne eigentliche Freude gibt er dem Zwang seines kombinierenden Denkens nach. Für die Welt der Gefühle haben beide nichts übrig, sie sind Verstandesmenschen von verschiedenartiger Dosierung.

4.

In jedem Sport ist eine bestimmte Kraft der Tierwelt herausgehoben und dem Verstande mit seinen Regeln untertan gemacht. Aber nicht nur die Kräfte, die vom Sport übernommen worden sind, auch jeder andere Dämon, der sich eines der Tiergeschlechter leibeigen geschaffen, kann im Menschen zügellos entarten. Die Einheit der Weltkräfte, die der Mensch schaffen kann, ist in den Mangelhaften und Lasterhaften, den Leidenschaftlichen und Einseitigen aufgehoben, besser gesagt: nicht erreicht worden; jene Kräfte sind ja Erbteil der Natur, die Einheit aber schöpferische Tat des Menschen, vielleicht Gnade. Die Menschen, von denen ich jetzt rede, haben den blinden Zwang, der die Tierheit regiert, übernommen — manchmal widerstrebend, in tragischem Kampf. — Ein paar Beispiele: es gibt Menschen, deren seelische Verfassung der des Hundes gleicht. Sie kommen nicht zur Ruhe, ehe sie nicht einen Herrn gefunden haben; ihm unterwerfen sie sich blind, laufen hinter ihm her, tun ihm jeden Dienst, eifersüchtig auf den Nebenbuhler, den sie auszubeißen trachten, wie der Haushund den eindringenden Konkurrenten. Vom ethischen Standpunkt ist dieser Menschentypus dadurch charakterisiert, daß er mit einem Aufatmen die Last der Verantwortung einem anderen, Höheren zuschiebt. Was immer er nun tut, er tut es ja im Auftrag, nach dem Wink seines Herrn, mag jener die Verantwortung tragen! Von ihm übernimmt er beglückt seine Ansichten, seine Urteile, seine Wertungen. Man bemerkt, daß Ansätze hiezu in vielen subalternen Naturen stecken, in solchen, die immer einen Vorgesetzten brauchen, der ihnen Weisungen erteilt; die führen sie dann aus und sind zufrieden und innerlich entlastet. Haben sie zu ihrem Unglück keinen richtigen Vorgesetzten, so suchen sie sich einen „Herrn" oder wenigstens von Fall zu Fall einen, der ihnen die Verantwortung für einen Entschluß, für eine Tat abnimmt.

Ein weiteres Beispiel: Die fixe Idee, daß Zusammentragen und Aufhäufen den Sinn des Lebens offenbarten, die sich in der Ameise endgültig verkörpert hat, ist mit dem Habgierigen, dem Geizigen in die Sphäre der Menschen eingetreten. Du magst eine Ameise wo immer hinsetzen, sie wird herumlaufen und zusammentragen, was sie findet, ohne zu wissen weshalb; du magst einen Habgierigen in welche Lage immer bringen, ihm Ehre und Macht verleihen, ihm Liebe und jedes Glück schenken — er sieht nichts davon, er wird zusammentragen und häufen. Denn eine jener dämonischen Gewalten, die sich in die Welt gestürzt haben und sie ganz einschlingen möchten, hat sich in seiner Person die Menschheit untertan gemacht, hat in ihm die Menschheit zerrissen und einer fixen Idee hingeworfen. Der größte Kummer des Habgierigen ist, daß er der Welt doch nicht alles entwinden kann, und der richtige Geizhals verbrennt seine Habe vor dem Tod. Trotzdem könnte die Menschheit auch diesen Trieb, den Trieb aufzubewahren und aufzusammeln, nicht entbehren, nur darf er nicht aus seiner Stelle im Ganzen gerissen werden und wild wuchern.

Eine gelindere Form dieser Narrheit bietet der Sammler dar. Er trägt nicht wahllos zusammen, sondern kündet den Willen, der in der Biene verkörpert ist. Er will nur ganz Bestimmtes, Ausgewähltes herbeibringen. Von Sammlungen, die belehren sollen oder das Auge erfreuen, ist nicht zu reden; aber wahres Sammeln ist Manie und Monomanie, die keine anderen Werte des Lebens gelten läßt als die ihrigen, die jede Schandtat begeht, um den ersehnten Gegenstand an sich zu bringen.

Man könnte noch erinnern, daß in einem der schlaue Truggeist des Fuchses waltet (jeder kennt Menschen mit einem Fuchsgesicht), daß einer ein Schmarotzer ist wie das Ungeziefer und sich an fremdem Leben mästet, ein anderer ein lustig schweifender Vogel wie der Kuckuck, der seine Jungen in fremden Nestern versorgt. Dies weiter auszuführen, hätte keinen Zweck, es ist klar geworden, daß die Dämonen, die sich am Anbeginn

organisierend in die Materie gestürzt haben, im Menschen zusammentreffen und enden. Der Mensch vereinigt in sich alle Kräfte der Welt, er vereinigt sie zum Guten oder zum Bösen. Er ist, wie man oft gesagt hat, Mikrokosmos, er ist aber auch das Pandämonium. Er vermag das wirre Getriebe der Kräfte zu überschauen, Geringeres von Höherem zu scheiden, eines dem anderen unterzuordnen, er kann aus den tausend einander widerstrebenden Kräften der Welt Harmonie stiften. Gelingt ihm dies, dann ist er nicht mehr vom Wahnsinn besessen, auch nicht mehr vom Menschenwahnsinn Verstand, ist nicht mehr Sklave einer oder mehrerer fixer Ideen, er erhebt sich als menschliche Persönlichkeit über den Zwang, getrieben zu werden. Aus tausend Elementen des Irrsinnes kann Weisheit entstehen, das Pandämonium ist Mikrokosmos geworden. — Die Idee der menschlichen Gemeinschaft aber ist: die einseitig gerichteten Kräfte aller Einzelnen zu nutzen und in ein möglichst sinnvoll gerichtetes Ganzes einzuordnen.

Anderseits empfinden wir es aber auch als elementar und groß, wenn in einem Menschen eine einzige Kraft außerordentliche Dimensionen gewonnen hat und ihn mit dämonischer Leidenschaft fortreißt. Das scheidet die Leidenschaft vom Laster, daß dieses gleich einer der beschriebenen Gewalten des Tierreiches wirkt, während die Leidenschaft eine Synthese darstellt zwischen Mensch und Natur; sie bietet ein großes und ergreifendes, oft selbstzerstörerisches Schauspiel dar.

5.

Als die homerisch-apollinischen Griechen Tiere und Tiergötter ins Dunkel gesandt und mächtige, vollkommen schöne Menschen als olympische Götter erhöht hatten, da war von der Erde zu den wolkigen Gipfeln ein einziges Reich gebaut, ein Reich des Menschen. Wenn der König inmitten seiner Sippe

dem Zeus, dem Herakles, dem Heros der Stadt sein Opfer brachte, feierte er den eigenen Ahn, und gewaltig wie er, wie die Helden der Vergangenheit wollten die Nachfahren sein. Die Zeit übermenschlicher Kämpfe war dahin, sie hallte durch hundert Lieder; ähnliches zu vollbringen, war religiöse Aufgabe, höchste Pflicht und höchstes Glück des Hellenen, floß doch in seinem Leib das Blut von Göttern und Halbgöttern. An den alten heiligen Stätten, zu Olympia, zu Nemea, zu Delphi, auf dem Isthmus versammelten sich festlich die Hellenen, nicht die Barbaren, denn die Hellenen allein hatten teil an voller Menschlichkeit und an Göttlichkeit zugleich. Mit Hymnengesang zog aus jeder Stadt Griechenlands eine Schar die geheiligte Straße, um den Göttern, die über Griechenland wohnten, Opfer darzubringen mit dem Fleisch der Stiere und im Wettkampf der Jünglinge; frommen Sinnes wollten sie sich wert der Vorfahren erweisen. Die großen Wettkämpfe der Griechen, die regelmäßig wiederkehrten, nach deren Wiederkehr die Zeit gemessen wurde, denn sie waren der heilige Markstein, an dem Menschliches mit Göttlichem zusammenfloß, diese Feste waren kultische Begehungen, wurden mit Hymnus und Opfer begonnen und beendet. Der Sieger im Wettkampf war über gewöhnliche Sterbliche erhoben, war den Olympischen näher gerückt, wurde hoch von Sängern gepriesen, wurde in Marmor gebildet als einer, der eine Stufe auf der Leiter erstiegen hatte, die von Menschen zu Göttern geht. Sein Bild wurde auf den Marktplatz der Heimatstadt gestellt, die mit ihm erhöht war — tief verstrickt war ja der Einzelne dem umgebenden Kreis. Keinen größeren Ruhm gab es unter den Griechen historischer Zeit, als Sieger im Agon zu sein —

Über das fruchtschwellende Land
Und über die See wandelt
Der Strahl schöner Taten, ewig, unerloschen.

So rühmt Pindar einen Sieger. Doch

Den Unerprobten deckt spurloses Schweigen.

Die Wettspiele der Griechen waren zuerst Kultakte, Erhöhung des ganz menschlich gewordenen Hellenen zum gottähnlichen Helden, sie wurden von der Lust junger Menschen und junger Völker am Ringen, am Laufen, am Starksein gefördert und weitergebildet. Hierzu tritt die ästhetische Freude an den Bewegungen des schönen Leibes, der in der Kämpferstatue verewigt wird, und die Ruhmsucht der Griechen, die sich auf keinem Gebiete hat genug tun können. Ein Rest bleibt für jeden Fall beim griechischen Agon, der uns nicht mehr zugänglich ist, er hängt mit der Knabenliebe der dorischen Oberschicht zusammen.

Der Trieb, seine Kräfte zu entfalten und ins Spiel zu setzen, ist nicht nur bei Griechen lebendig, er bildet auch die Grundlage des modernen Sports. Aber von der Umlegung ins Quantitative, die letzteren kennzeichnet, finden wir dort keine Spur; was heute an griechische Wettspiele anknüpfen möchte, sind gelehrte Ausgrabungen und Reminiszenzen. — Es ist nur einmal in der Welt vorgekommen, daß ein Volk in wenig Jahrhunderten den ungeheuersten Kulturraum durchmessen hat, Jugend, Vollendung und Weisheit sind fast zusammen da, offenbaren sich in immer neuen, erstaunlichen Schöpfungen.

Keine Wettspiele sind zu Ehren des Dionysos begangen worden. Sein Kult war Mysterium und Rausch, fremd der Jünglingsliebe und dem Glanz der Gestalt, der für die apollinischen Kulte Wesentlichstes ist. Dionysos hat den Weg in ein Seelenreich gewiesen und die Frauen gleichwie die Männer betört. Was im Dienst der olympischen Götter der Agon bedeutet, das ist in den Dionysien Tanz und Chorgesang; einer tritt hervor und offenbart mimisch Leben und Sterben der Gottheit. Aus dem Wettkampf ist die Statue geboren worden, aus dem Mysterium die Tragödie.

Siebentes Kapitel

Der Haß gegen das Gestaltete

1.

Der Verstand ist unproduktiv. Sein Wesen ist Zersetzung der Wirklichkeit, wenn es hoch kommt, Verstehen und Eindringen. Doch die Analyse entseelt den Gegenstand, aus einer blühenden Blume wird ihre Leiche im Herbarium. Wissenschaft im höchsten Sinn ist daher ohne synthetische Kraft, das heißt ohne Intuition nicht denkbar, alle großen Forscher und alle wahren Denker sind mehr als Analysten, als Verstandesmenschen, sie haben auch die Kraft zu schauen und zu gestalten. Weil der Verstand der niedrigen Sphäre im praktischen Leben meistens recht behält, kommt er leicht zu der Überzeugung, daß trügende Affekte und Illusionen ausgeschaltet werden müßten, daß ihm die Alleinherrschaft gebührt. Dieser triviale Rationalismus bedeutet eine Verengung des Lebens und ist immer ein Zeichen von einem Nachlassen der schöpferischen Kraft auf allen Gebieten. Dirk Coster, ein bei uns noch wenig bekannter holländischer Denker, sagt: „Der Verstand ist ein Schwächephänomen. Im Augenblick, da die Lebenskraft nachläßt und doch nicht zur Liebe wiedergeboren wird, in diesem Augenblick der Grenze zwischen Begierde und Liebe tritt der Verstand seine Herrschaft an." Rationalismus als Weltanschauung und der mit ihm verbündete Intellektualismus bedeutet Herrschaft der Instinktlosigkeit.

Weil dies so ist, trägt der Verstand meistens einen negativen, einen hassenden Zug an sich, besteht doch sein Wesen darin, das Gewordene und Gewachsene zersetzen zu müssen. Der natürliche Weg der Analyse ist: das Ganze aufzulösen und aus den Elementen eine neue, vom Verstand vorgeschriebene begriffliche Ordnung herzustellen. Nur selten wird die Grenze eingehalten, die Analyse von Zerstörung scheidet, im Analysieren selbst liegt oft schon der heimliche Haß gegen das Organische, gegen die Seele (in der Psychoanalyse), die menschliche Gemeinschaft, den Staat, die Religion, die Kunst. So schleicht dem Denken oft genug wie sein Schatten und Dämon der Wille zur Zerstörung nach.

Am augenfälligsten offenbart sich dieser Haß gegen das Gewordene und Gestaltete im sozialen Leben. Die rationalistische Analyse und Kritik der Gesellschaft führt zur Auflösung und Vernichtung des Vorhandenen, wie immer es sei, denn Programme sind ohne Zweifel weit besser als die Wirklichkeit, die sich im Spiel der Kräfte ergeben hat. Wir finden bei allen großen gesellschaftlichen Umwälzungen alter und neuer Zeit — ihre sachliche Berechtigung steht hier nicht in Frage — den Haß als eigentlichen Beweggrund. Der einfache Mann hebt drohend die Hand auf und ruft: Das wird alles niedergerissen! — Beim Geistigen sind dieselben Triebe lebendig. Zuerst soll das Bestehende beiseite geschafft werden, bevor man Neues beginnen kann. Aus tönenden Programmen und menschenfreundlichen Utopien klingt heraus, daß jene fernen neuen Anfänge eigentlich nur zur Entschuldigung fürs eigene Denken dienen müssen; in Wahrheit will man vernichten, was besteht, was gestaltet und historisch geworden ist. Nicht so sehr, um den Obdachlosen eine Zuflucht zu schaffen, quartiert man sie in alte Schlösser ein, heimlicher Zerstörungswille gegen die Kulturschätze, die da gehäuft sind, wirkt entscheidend mit, das von der feindlichen Klasse Anerkannte soll als wertlos stigmatisiert und der Vernichtung preisgegeben werden. Der neue

Bewohner mag nur ein Renaissancegemälde in den Winkel werfen und seinen Rock an den frei gewordenen Nagel hängen! Auch ihn treibt nicht das Bedürfnis nach dem leeren Nagel, sondern der Haß gegen ein Geformtes und Wertvolles, das er zwar nicht zu würdigen weiß, dem aber doch sein Ressentiment gilt. — Praktische Weltverbesserer sind oft genug Fanatiker des Hasses, in ihnen hat sich die Intelligenz zum Fanatismus übersteigert (vgl. S. 310—313). Die Jakobiner der französischen Revolution, typische Beispiele für diese negative Geistesrichtung, haben zwar die Vernunft für göttlich erklärt und alles abgeschafft, was ihr widerspricht, haben ihre Weltära mit dem Jahr 1 des Rationalismus begonnen, aber undifferenzierter Haß gegen das Bestehende und seine Träger ist in Wirklichkeit ihr Leitmotiv gewesen. Sie haben nicht einmal gewußt, daß ihre Verständigkeit auf den Eroberungen der früheren Generationen beruht, sonst hätten sie nicht Lavoisier, den größten Chemiker der Zeit, ohne wirklichen Grund hinrichten können mit einem Wort, das sie selbst widerlegt: „Nous n'avons plus besoin de savants."

Alles Gestaltete und Individualisierte, sei es von der Natur oder vom Menschen erschaffen, birgt einen Wert, und ich glaube nicht, daß es ein zuverlässigeres Merkmal gibt, den wertempfänglichen, den kultivierten Menschen vom Barbaren zu unterscheiden, als den sicher funktionierenden Sinn für das Geformte. Jede revolutionäre Bewegung — im politischen und ökonomischen Leben wie in der Kunst und in der Wissenschaft — muß gewisse Elemente und Bildungen bekämpfen, weil sie nicht mehr haltbar sind und durch Neues ersetzt werden sollen; aber nicht ganz häufig wird dabei der Haß gegen das Gestaltete überhaupt verleugnet. Dies ist das zersetzende Element im revolutionären Willen, konservativ Gerichtete, die ganz auf die Erhaltung des fertig Geformten eingestellt sind, empfinden es als böse schlechthin, während es nur einen bösen, dämonischen, zerstörerischen Bestandteil, jenen wahllosen Haß birgt, dem

jedes Objekt recht ist. Dieser Trieb ist immer da gewesen, aber er hat heute eine ungewöhnliche Intensität auf allen Gebieten erreicht. Ein anarchischer Wille ist wirksam, der auf die Zertrümmerung alles Geformten zielt und sich mit den gestaltungsfeindlichen abstrakten Tendenzen der Gegenwart trifft.

2.

Dem Siegeszug des abstrakten Wesens setzt das organisch Gewordene, das durchaus Lebendige und Gestaltete, das Kunstwerk, einen Halt. Sein Bereich ist der Verständigkeit im tiefsten fremd, bietet ihr kaum eine Angriffsfläche. So war es eine Notwendigkeit, daß sich der Wille des Verstandes zur Alleinherrschaft und sein Haß gegen das Gestaltete zuletzt gegen die Kunst wandte. Hier wird der Entscheidungskampf ausgetragen — von der ganzen Kulturwelt. Vision und individualisiertes Gebild sollen in Elemente zersetzt, begrifflich umgewertet werden. Die Formen der Natur, Berge, Kristalle, Pflanzen, Tiere, Menschen sind gewachsen und nicht „gemacht" — wie jener andere Rationalismus, der des naturfremden Gottes lehrt — und der zum Sieg entschlossene Verstand weiß genau, daß das rein Ausgeformte (was wir ganz naiv als „schön" empfinden) sein gewaltigster Gegner ist. Der Ansturm wird unter verschiedenen Namen, von verschiedenen Richtungen her unternommen, aber alles trifft in dem programmatischen Willen, dem Haß des größenwahnsinnig gewordenen Verstandes zusammen: das Geformte, das Gewachsene in bildender Kunst, Dichtung und Musik zu entwerten und aufzuheben. Es sind die anarchischen Triebe, die sich gegen das Gestaltete überhaupt kehren.

Die Sehnsucht nach zusammengefaßter strenger Formung, nach Stil im höheren Sinn ist heute wieder lebendig. Schon

in den ersten Wurzeln der Kunstübung, bei primitiven und bei den alten orientalischen Völkern ist ein Geist der Naturfremdheit und der Naturfeindschaft am Werk. Diese frühe Stilkunst kommt nicht aus der Liebe zum Gestalteten in der Natur, sie entstammt vielmehr der Furcht vor dem Organischen und ersehnt seine Aufhebung. Worringer unterscheidet die beiden entgegengesetzten Grundströmungen der bildenden Kunst: von einer Seite her will sich der Mensch der lebendigen, verwandten Natur hingeben, sich liebend in sie einfühlen und versenken; auf der anderen Seite besteht, was Worringer Abstraktionsdrang nennt, was alle geometrisch-ornamentalen Stilgattungen, aber auch den strengen Figurenstil der Ägypter und der Byzantiner geschaffen hat. Wir haben früher von der Weltangst gesprochen, die dem Dasein entrinnen und in eine jenseitige Sphäre flüchten möchte. Die Parallelerscheinung hierzu liegt in dem Begehren der Kunst, eine unorganische, vom Geist gestaltete Welt zu erschaffen. Der naturscheue, jenseitssüchtige Mensch wird von der verwirrenden Vielheit der Erscheinungen im Raume bedrängt, wie Erlösungsreligionen so schafft er auch eine Kunst, die, möglichst fern von der Wirklichkeit, in linearen Gebilden wohnt. Worringer legt dar, daß die ornamentale und die reine Stilkunst der Morgenländer dem Willen entstammt, aus der eindringenden Fülle der Erscheinungen zu flüchten, sich vor dem Leben zu retten; nicht Vertrautheit mit dem Dasein offenbart sich in diesen Gebilden, nicht der Mythos schwebt heimlich darüber, nicht Pantheismus nährt liebend die Seele, sondern jenseitige Kreise winken. Wir verstehen nach allem, was vorher über die von ewiger Furcht gepeinigten Ägypter gesagt worden ist, nach der Betrachtung der orientalischen Erlösungsreligionen, daß der dem organischen Leben feindliche Kunstwille vor allem bei den Ägyptern, bei den semitischen und frühen christlichen Völkern gewaltet hat. An den byzantinischen Mosaiken ist die Perspektive nicht darum vernachlässigt oder vergewaltigt, weil man ihr nicht gewachsen

gewesen wäre, sondern weil man keine Notiz von ihr genommen hat, weil man den wirklichen Raum möglichst auszuschalten bestrebt war. Diesen vielerorte wirksamen Willen nennt Worringer im Gegensatz zur Einfühlung (Naturnähe) „Abstraktionsdrang" (Naturfremdheit) — meint aber damit nicht, was „Abstraktheit" nach üblichem Gebrauch (und auch in unserer Darstellung) bedeutet, nämlich Mangel an Form und Gestaltung überhaupt, vielmehr bezeichnet dieser Begriff der Abstraktion noch immer künstlerisch gebildete Form, aber nicht organische, sondern geometrisch-kristallinisch-ornamentale, bezeichnet ein Ausweichen vor der Natur, kurz gesagt: radikale Stilisierung. Der gleiche Trieb, der von der Erde in ein Jenseits drängt, begehrt auch aus der uns vertrauten organischen Formenwelt, der Natur, hinaus in ein kaltes, hartes Bereich geometrischer Formen. Diese ornamentale Kunst soll die früheste und ursprünglichste sein, erst viel später ist die Kunst, die auf der Einfühlung in die organische Welt beruht, dazu gekommen. Freilich werden von dieser Auffassung die sehr frühen naturalistischen Zeichnungen (vgl. S. 32 f.) als „Nichtkunst" außer acht gelassen, man muß sich eine etwas willkürlich anmutende Scheidung zwischen Naturnachahmung, die noch nicht Kunst ist, und Natureinfühlung, die schon Kunst ist, gefallen lassen.

Wille zur Abstraktion und zur Stilisierung ist heute wieder lebendig und hat Bedeutendes und Interessantes geschaffen. Er erklärt sich durch den notwendigen und sehr berechtigten Rückstoß gegen Naturalismus, Impressionismus und besonders gegen die überwuchernden, technisch vollendeten Verfahren der Reproduktion. Aber die entscheidende Frage der „modernen" Kunst lautet: sind hier fruchtbare, tiefe Instinkte am Werk, gären anfängliche naive Gewalten wie bei der nordischen Ornamentik, die sich in die Ekstase des gotischen Stils vollendet und immerhin mit einem gewissen Ungefähr als abstrakt bezeichnet werden mag; glüht da ein Positives, ein Schöpferisches, das in überschwenglicher Sehnsucht eine Welt jen-

seitiger Mächte gebiert und mit der Inbrunst der Seele an sie glaubt — oder wirkt nicht vielleicht nur der Haß gegen die organische Welt und gegen das von den Schöpfern der abendländischen Kultur Gezeugte? Naturhaß und Lebensangst mögen auch heute da sein — aber nicht ein Stil wird aus der Verneinung der antiken und der europäischen Welt gewonnen, sondern eine Theorie. Instinkt oder Programm — so lautet die Frage. Denn es ist ja das Charakteristische unserer Zeit, daß ihr nichts unbewußt bleiben, daß nichts im Dämmerschein der Seele wirken darf, daß sie vielmehr alles dem Dunkel entreißt und in die grelle Klarheit der Prinzipien und der Parteien stellt. Die Tendenzen, die vom Naturalismus zur Stilisierung führen, sind aus der Sphäre der worringerschen Abstraktion in die rationalistische Abstraktheit getrieben worden, man begnügt sich nicht mit stilisierter Gestalt — die immer noch Gestalt ist, selbst im Gewirr eines mexikanischen Reliefs, sicherlich bei Puvis de Chavannes, bei den Präraffaeliten, bei Minne, bei Toorop, bei Hodler, bei Klimt —, man peitscht das Prinzip zur äußersten Konsequenz und sinkt endlich kraftlos in jene kunstfeindliche gestaltlose Welt der Begrifflichkeit, die nun auch hier ihre Breschen schlägt.

Gewiß haben die modernen Theorien recht, daß es nicht Sache der Kunst sei, die Natur „nachzuahmen". Das hieße ja wieder nichts anderes als mit wachem Kopf und bereitem technischem Können beobachten und noch einmal machen. Aber im wahren Künstler wirken die geheimnisvollen Bildekräfte der Natur selbst, organisch wie in einer gesättigten Salzlösung, die den Kristall durchsichtig und ebenmäßig aus sich entläßt. Schelling, der mehr von Kunst verstanden hat als viele moderne Theoretiker, sagt in seiner Rede „Über das Verhältnis der bildenden Kunst zu der Natur", daß sich die Kunst zuerst von der Natur entfernen müsse, um in ihrer letzten Vollendung zu ihr zurückzukehren. Wollte sich der Künstler in seinem Schaffen ganz der Wirklichkeit unterordnen, so „würde er wohl Larven

hervorbringen, aber keine Kunstwerke". Doch mit einer zunehmenden Weisheit ist zugleich „jene unergründliche Realität" da, durch die das Kunstwerk einem Gebilde der Natur verwandt erscheint, obschon es unmittelbar und ohne Vorbild aus der Seele des Künstlers gebrochen ist.

Hat der Rationalismus seine volle Berechtigung in der Naturwissenschaft, eine gewisse Berechtigung in der Psychologie und sogar in der Geschichte, so bedeutet er in der Kunst das Feindliche, das Zerstörerische schlechthin. In den letzten zwei Jahrzehnten hat sich der Rationalismus, trunken von Erfolg, auf die lebendige Kunst gestürzt und die dunklen Tendenzen zur Stilisierung und Konzentration in Programme verwandelt — und so die Gestalt überhaupt vernichtet. Schlagwörter wie „Aktivismus" oder „Politisierung des Geistes" beleuchten dies. Einer der gemäßigten Vorkämpfer der „modernen" Kunst, Wilhelm Hausenstein will die Zerstörung der Natur durch den Künstler — ein Programm! — so begründen, daß jede Kunst Deformation der Natur, Denaturalisierung sei und daß es nur als „eine grobe Unterscheidung" gelten könne, ob die naturhaft gegebene Grundlage angenommen oder ganz aufgehoben wird. „Die Proportionen der Natur sind gelöst, sie sind einer willkürlich gestaltenden Phantasie zum Opfer gefallen." Mit solcher willkürlich gestaltender Phantasie hat der tiefe Stilisierungstrieb, der Altägypten und Altmexiko traumwandlerisch leitet, nicht das Entfernteste mehr zu tun — jene moderne Willkür ist vielmehr extremster Naturalismus, nämlich Naturalismus der einzelnen Individualität, Subjektivismus, der nicht einmal mehr die Kraft und den Willen zum einheitlichen Stil der organischen Wirklichkeit besitzt, sich vielmehr mit dem Zufall und der Laune seines Ich begnügt.

Wollten sich die künstlerischen Bestrebungen, die der Natur gram sind — vielleicht haben sie Ursache, sie zu fürchten, die Begabungen schafft? —, auf Ornamentik beschränken, so wäre gegen ihre willkürliche Stilisierung nicht allzuviel einzuwenden.

Aber sie stürzen sich immer wieder in die Natur, um sie zu zerstören. Der Kubismus hat zuerst die Mannigfaltigkeit der Natur durch Formen, Bildungen des konstruktiven Verstandes ersetzt, nachdem im Impressionismus das Gefühl fürs naturhafte Dasein seine letzte Höhe erreicht hatte. Die Vierecke, Würfel und Tetraeder, die hier den Menschen „bedeuten", sind vom Haß gegen die natürlichen Formen erzeugt, sie wollen Organisches durch Erdachtes verdrängen und so vernichten. — Der Futurismus strebt zum entgegengesetzten Pol, nur der Haß gegen die Naturwelt ist ihm mit der extremen Stilisierung gemein. Er will die Gegenstände nicht isolieren und entweltlichen, in eine selbstgenugsame Ruhe hinein führen wie der Kubismus und jede entschiedene Stilisierung, er reißt sie aus ihrem individuellen Sein, löst sie in Wirbel der Anarchie völlig auf, so daß sie im Chaos verloren gehen. Nicht mehr bewegte Gegenstände, sondern funktionierende Bewegung, etwas nicht zu Schauendes, nur zu Denkendes soll gemalt werden. („Dynamische Hieroglyphen" nennt sich ein italienisches Bild.) — Der Expressionismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen will ganz prinzipiell aus der rationalistisch geleiteten Seele des Künstlers Gebilde heben, die mit der Wirklichkeit der Welt nicht mehr zusammenhängen, sondern sie entweder in abstrakter, gedankenhafter Umbildung noch erinnern, oder ganz und gar ausschalten und Ersonnenes — nicht Stilisiertes! — an ihre Stelle setzen. Der Haß gegen Gestalt und Angesicht des Menschen, die uns das Nächste und Vertrauteste in der Natur sind, markiert den Höhepunkt der Verstandeskunst und ist durchaus nicht aus einem Willen zur Stilisierung, sondern nur aus der Feindschaft gegen die Wirklichkeit und Schönheit der Welt zu verstehen. Mit den formalen Elementen des Werthasses geht wiederum der Inhalt zusammen und offenbart sich in asketischen — das heißt in natur- und wertfeindlichen Neigungen. Die vielen Zeichner und Maler, deren Ideal heute die byzantinische Kunst ist, die Mosaiken Ravennas und der Markus-

kirche, wenn nicht gar abessynische Pinseleien, können den Menschen gar nicht elend und ausgemergelt genug hinstellen, fast nur noch Schemen sind zurückgeblieben, Abstraktionen von Menschenleibern, nach der Absicht dieser Künstler seelische Erscheinungen mit gerade noch merklichem Leib. Dem Naturhaß verbindet sich der Haß gegen Schönheit und Geschlechtlichkeit.

Es muß zur Ehre der Deutschen gesagt werden, daß ihnen diese Zerstörung der Kunst fremd ist — allerdings haben sie nach ihrer Gewohnheit nicht widerstehen können. (In der „Gedankenkunst", der Kunst, die Gedanken und Weltanschauungen vermitteln will, fühlen sie sich dagegen heimisch.) Futurismus, Kubismus und Dadaismus sind romanische Erfindungen (Marinetti, Picasso, Tsara), vieles kommt von Rußland (Kandinsky). Und in der Musik ist es nicht anders.

Um Theorien ist man natürlich nicht verlegen — sie sind ja das eigentliche Wesen, um nicht zu sagen, das Schöpferische dieser Kunst. Man erklärt etwa, daß alle Formen der Natur abgeleiert seien und daß von nun an der Künstler sein Gefühlserlebnis — an dem hält man fest — unmittelbar und ohne den störenden Umweg über die Gebilde der Außenwelt widerzugeben habe. In der absoluten, gegenstandslosen Malerei soll ein Begriff der Seele direkt offenbart werden. Hausenstein sagt, daß die moderne Kunst „an Stelle des natürlichen Objektes das psychologisch-metaphysische Objekt gesetzt hat" — was das sein mag, bleibt Geheimnis der Gilde. Man spricht auch gerne von Ethos und von reinem Geist, die von nun an die Natur für den Künstler ersetzen, ihm als Basis seines Schaffens dienen sollen. Oder man will nicht mehr einzelne Gegenstände darstellen, sondern Allgemeines, das heißt Gedachtes, Abstraktes, das man im einzelnen Gegenstand finden kann wie den aristotelischen Begriff. Nicht von der Welt und ihrer Vielfalt darf die Kunst fortan ausgehen, sie soll auf irgendeiner Abstraktion beruhen, auf dem „Wesen" oder dem „Geist" oder wie die Sache

heißen mag. So sehr die verschiedenen Theorien voneinander abweichen, sie stimmen darin überein, daß sie Natur, Schönheit und Gestalt hassen und entwerten und — auch wenn der Verstand programmatisch gering geachtet wird — irgendeiner Abstraktheit zustreben. Weil aber alles, was besteht, nur in individualisierter Form bestehen kann — erweitert sich dieser Haß über alle Existenz. Der Maler, der die Wirklichkeit verleugnet, zerstört die ihm zugewiesene Welt, mögen seine Theorien wie immer sein. Er ist der Feind des Gestalteten, des Lebendigen und der Kunst. — Dem Haß gegen das Organische in der Natur geht oft genug Haß gegen das organisch Gewordene in der menschlichen Gesellschaft zur Seite. Diese Künstler sind Anarchisten, Verneiner auf jedem Gebiet. In der Dichtkunst wird dies noch viel klarer als in der Bildnerei, weil sich hier der theoretisierende Verstand scheinbar an die Stelle der Gestaltungskraft zu setzen vermag. So verbinden sich die negativen Mächte des Lebens mit der Entwirklichung und Verdürftigung im Kunstwerk selbst.

Dem Haß gegen das naturhaft Gestaltete geht der Haß gegen das historisch Gewordene, gegen das, was im Laufe der Entwicklung seine Gestalt gewonnen hat, zur Seite. Man lehnt ab, weil es von früher her so gewesen ist, man will um jeden Preis anders sein. (Daß kindliche Originalitätssucht und der Neid gegen die in Geltung stehende Kunst mitspielen, braucht nur angedeutet zu werden.) Nach irgendeiner Theorie möchte man an primitive Völker anknüpfen, sucht in Museen und photographischen Sammlungen Gebilde zusammen, die einer von Grund aus fremden Menschheit und ihrem Kunstwollen entsprungen sind. Nicht tiefe innere Verwandtschaft zu Altägyptern, Byzantinern, Negern und Südsee-Insulanern schafft diese gelehrten Neigungen (soweit sie nicht glatter Snobismus sind), sondern der Haß gegen die eigene Welt.

Noch bedenklicher ist, daß sich diese Künstler vielfach mit den Augen des Kunsthistorikers, also wissenschaftlich ansehen, sie

stellen gern ihren eigenen Platz in der Geschichte der Kunst fest, ehe sie recht zu schaffen begonnen haben, reden auch von der Notwendigkeit einer Weiterentwicklung, vom Fortschritt und ihrer Pflicht, ihn herbeizuführen. Im Schatten ihrer Seele hoffen sie, daß jene sagenhafte Entwicklung, das Neue, das von selbst entsteht, auch sie mitreißen werde, daß von der historischen Entwicklung doch auch etwas für sie abfallen müsse. Und so verraten sie abermals, daß Wissen und Verstand sie leiten.

Von alledem ist natürlich zu sondern, wenn neue Ausdrucksmöglichkeiten und neue Arten der künstlerischen Technik gesucht werden. Das sind echte künstlerische Bestrebungen, die die Natur nicht antasten, aber die Formen des Kunstwerkes dem Schauen des Künstlers möglichst nah bringen wollen.

Für den wirklichen Künstler ist die Welt mit allen ihren Gestalten herrlich wie am ersten Tag. Die Liebe zum individualisierten Leben schafft seinen Stil, den er nicht erst zu suchen braucht, der mit ihm zusammen da ist. Die Theorie, daß die Formen der Natur erschöpft seien, verrät nur die Erschöpfung der künstlerischen Kraft — und sie ruft jene letzten müden Lehren des zu Ende gekommenen wissenschaftlichen Rationalismus in die Erinnerung, der nichts mehr will als Sammeln und Ordnen. (Vgl. S. 256 f.).

Die großen klassischen Rationalisten von Kant bis Hegel und Schelling haben genau gewußt, daß das Schaffen des Künstlers nicht Verstandesregeln folgt und schon gar nicht Programmen, daß in ihnen vielmehr die seelische gestaltende Kraft „als Natur" wirksam ist. Den kleinen Intellektualisten unserer Zeit war es vorbehalten, das im Künstlergeist organisch Wachsende anzunagen.

Innerstes Wesen der Kunst ist: Im Ganzen zu leben, Ganzes zu gestalten, den Menschen als eine Einheit zu schauen und die Welt als eine Einheit — die zusammen ein höheres Ganzes bilden. Die Kunst ist die ewige Erneuerung der Welt, und wie sehr es auch von allen Seiten anstürmen mag — planmäßig oder un-

bewußt —, das Kunstwerk wächst doch immer wieder aus ursprünglicher Schau, gestaltet immer neu Menschheit und Welt. „Intellektuelle Kunst" ist ein Mißbegriff von Anbeginn.

3.

Dieselben Bestrebungen wie in der bildenden Kunst sind in der Musik wirksam. Das tief im natürlichen Gefühl des europäischen Menschen verankerte Dur-Moll-System wird aufgehoben und durch „atonale" Musik, durch eine Anarchie der Töne ersetzt. Wie man weiß, ist die Harmonie keine willkürliche Erfindung, sie ist in den physikalischen Obertönen und daher in unserer physiologischen Organisation begründet. Auch diese naturhafte Basis soll nicht mehr wahr sein, der Unterschied zwischen Konsonanz und Dissonanz wird geleugnet, weil dies nur Überlieferung und weil überhaupt die Zeit der naturhaften Musik vorüber sei. Wir finden den Haß gegen das naturhaft Wirkliche und das historisch Gewordene wieder. Ohne Rücksicht auf Wohlklang, ja mit seiner absichtlichen Beseitigung werden ausgedachte Motive gegeneinander geführt, und so entsteht eine Musik fürs Papier, eine Wissenschaft für Eingeweihte, nicht eine Kunst für Menschen. Es ist vorgekommen, daß man sich bei diesen Bemühungen auf Bach berufen hat, der auch die Stimmen ohne Beachtung des Zusammenklangs gegeneinander führen soll; aber das sind Theorien und falsche dazu, denn Bach erschaut und erschafft in genialer Intuition aus den scheinbar selbständigen, aufgelösten Stimmen eine neue Einheit — während Heutige etwas zurecht konstruieren.

Die Melodie ist die Gestalt der Musik. Man darf annehmen, daß die spekulative und revolutionäre Musik der Gegenwart aus einem Mangel ein Dogma gemacht hat, wenn sie die Melodie, die ihr nicht zu Gebote steht, für erledigt erklärt. Damit ist es

nämlich viel schwieriger in der Musik als in den bildenden Künsten bestellt, denn die Natur schenkt dem Auge die unerschöpfliche Fülle ihrer Formen, aber sie strömt nicht Melodie aus, die Gestaltungen des Tönereiches müssen aus dem eigenen Innern gehoben werden. Und weil es damit heute nicht weiter gehen will — nach den großen Schöpfern des 19. Jahrhunderts scheint eine Ermattung eingetreten zu sein, die mit theoretischer Musik ausgefüllt wird — so erklärt man die Musikgestalt Melodie für erledigt. Ein paar aufeinander getürmte Quarten etwa müssen den melodischen Gehalt eines Satzes symbolisieren.

Wie Melodie die Gestalt, so ist Rhythmus die Organisation und Disposition des Raumes in der Musik. Die Musik der Gegenwart — ich spreche natürlich nur von der intellektuell infizierten, polemisch gerichteten — ist prinzipiell arrhythmisch, weil Rhythmus aus dem Herzschlag, dem Blut, dem unmittelbaren Musikgefühl herausspringt und nicht theoretischen Erwägungen entstammt. Unnötig zu sagen, daß auch hier gelehrt wird, die Möglichkeiten der Dur-Moll-Musik, vielleicht auch die der Halbtonmusik seien erschöpft, man müsse ins Atonale, vielleicht ins Vierteltonige hinüberschreiten, um Neues machen zu können. Was gegen eine wahrhafte Vierteltonmusik (die nicht nur Maskerade spielt) einzuwenden wäre, sehe ich allerdings nicht.

Die fortschreitende Intellektualisierung der Künstler führt nun dazu, daß häufig malerische, dichterische, musikalische Programme ersetzen sollen, was an Talent mangelt. Das echte Talent hat ja niemals ein Programm aufgestellt, „wie gedichtet werden soll", oder es gar befolgt, das Wissen um diese Dinge und das Tun dieser Dinge ist ihm eine Selbstverständlichkeit. Wenn einer ein Rezept, ein Programm sucht, wenn er fragt, wie es eigentlich zu machen sei, so beweist er schon, daß er nicht vom Zentrum her, sondern von der Peripherie kommt. Man erforscht den Zweck der Kunst, weil man den Zwang zur Kunst nicht fühlt. Diese intellektuelle und Programmkunst beginnt mit einer Negation: wir wollen nicht mehr so oder so dichten, die Zeit fordert

von uns dies und jenes. Dabei ist zu verwundern, daß diese Programmacher stets wissen, was die Zeit von ihnen fordert, das hat bisher noch keine Generation gewußt. So kann es geschehen, daß Dichter, Maler und Musiker irgend etwas mit Pathos verneinen, was sie in der bestehenden Kunst bemerkt haben, was aber gar nicht mit einer bestimmten Kunstrichtung zusammenhängt, sondern ein Element der Kunst selber ist. Man hat zum Beispiel festgestellt, daß die größten Dichter der Gegenwart (und auch früherer Zeiten) ihren Menschen selbständiges Leben verleihen, daß keiner dieser Menschen etwas redet, was nicht aus seinem Innern flösse, daß die erschaffene Welt mit Menschen, Gefühlen, Gedanken durch und durch gestaltet und geformt ist. („Ein Maler muß innerlich voller Figur sein", hat Dürer gesagt — auch ein Dichter sollte es sein.) Nun tritt das Programm der Negation in Wirksamkeit: wir brauchen keine Gestaltung mehr, die Zeit der Gestaltung ist vorüber, wir wollen den reinen, den nackten Geist, den Geist an sich ohne Verkleidungen. So könnte einer, der sich für einen Musiker ausgibt, sagen: wozu diese widersinnigen Töne? Wäre es nicht einfacher und schöner, die Musik aus der Oper zu streichen und sich an die klaren Worte zu halten, anstatt halb verständlich zu singen? — Darauf wird man antworten: das gibt es ja schon, es heißt nur nicht Oper, sondern Drama. Auch der nackte, abgezogene Geist existiert schon (manche Künstler scheinen das nicht zu wissen), er denkt, er baut Weltsysteme, er hat überhaupt seine Bedeutung. Aber wenn er so tut, als ob er ein Drama schreiben könnte, dann entsteht Leder oder Papier. Wir können wirklich von jener Maskerade absehen, wir brauchen nicht künstlich ersonnene Personen, die doch kein Mensch ernst nimmt, damit sie politische und soziale Meinungen deklamieren und darstellen, was sich ja auch mit klaren Worten tun läßt. Wenn man dergleichen will, sollte man lieber beim Essay oder beim Leitartikel bleiben und nicht die Beschlüsse und Überzeugungen seiner Partei „Kunst", die Verwirklichung dieser Beschlüsse den „Zweck der Kunst" nennen. — Der wahre Dichter

ist erstaunt, wenn andere Menschen Ideen oder Meinungen in seinem Werk finden, Forderungen darin gestellt sehen; diese Dinge interessieren ihn vielleicht nicht einmal sonderlich. Oder er hat sich auch überreden lassen, daß die Zeit das und jenes von ihm erwartet, er bemüht sich, ihr gerecht zu werden — und siehe da: es wird etwas ganz anderes.

Immer hat es begeisterte Jünglinge gegeben, die es nicht lassen konnten, ihre idealische Gesinnung jambisch-ungeheuer kundzutun, etwa in einem Römerdrama. Früher hat man sie schlicht und schnöde Dilettanten geheißen.

Die ganz barbarischen Genossenschaften wollen das Werk mit dem gedanklichen Inhalt erschöpfen, gebildetere Zirkel halten sich im künstlerischen Bereich, proklamieren aber einen Kunststil als alleinseligmachend. Im Grunde ist das noch barbarischer. Ein Inhalt läßt sich doch wenigstens programmatisch feststellen, allenfalls durch Stimmenmehrheit; der Stil aber ist die elementare und im eigentlichen Sinn künstlerische Funktion, die nicht weiter zurückführbare Art, wie das Sein in einem Künstler anders und neu wird, die Ehe sozusagen, die Welt und Genius eingehen, die Prägung, die ein gestaltender Geist dem immer gleichen Stoff ohne Absicht verleiht. Aus dem Stil ein Programm zu machen, ist absurd, ist Sünde gegen den Geist, ist so, als wollten ein Mann und eine Frau über die Beschaffenheit des noch nicht vorhandenen Kindes schlüssig werden. Merkwürdigerweise gibt es aber doch dichtende, malende und komponierende Menschen, die ihren Stil planmäßig bestimmen und in die Tat umsetzen können, Verfertiger, im besten Fall Kunstgewerbler. Meistens vermögen sie ihren Stil den Wünschen der Zeit anzupassen, sie entwickeln sich von Jahr zu Jahr weiter, sie versteinern niemals, ihre Klugheit bringt zuwege, was organisch-instinkthaftem Schaffen versagt bleibt.

Es ist überhaupt ein Wahn, daß ein echter Stil besser oder schlechter sei als der andere. Es gibt keinen Wertunterschied zwischen dem Bild der Welt, das sich im Geist Homers, im

Geist Shakespeares, im Geist Goethes malt, es gibt nur Artunterschiede, Stilunterschiede, die vom nachzeichnenden Historiker festgehalten werden können. Aber an sich selbst zum Historiker werden, ist widersinnig. Nicht auf den Stil kommt es an, wenn man ein Kunstwerk bewerten will, die Fuge eines Kompositionsschülers kann ohne weiteres im Stile Bachs geschrieben sein, und doch ist der Wertunterschied bedeutend, denn der liegt nicht im Stil, der sich erlernen, aus dem sich ein Vereinsprogramm machen läßt, sondern in der Kraft und Größe der künstlerischen Persönlichkeit, der durch sie verwirklichten seelischen Werte.

4.

Ein eigentümliches Mittel des niedrigen Verstandes, die Wirklichkeit in ihrem Ernst und auch den echten Geist zu entwerten, ist der **Witz**. Er ist eine Fertigkeit des Verstandes und oft ein Spiel in Klängen und Worten. Er triumphiert, wenn er eine ernste Sache an die Oberfläche ziehen, kurz und klar überblicken kann, meistens ganz einseitig, aber immer belustigend und verblüffend zum Klappen bringt — und so scheinbar aus der Welt schafft. Verkündet zum Beispiel jemand: „Philosophie ist der systematische Mißbrauch einer nur zu diesem Zweck erfundenen Terminologie" — so ist das allerdings witzig zu nennen, wegen der nach Gelehrsamkeit klingenden Formulierung, die eine so schwierige Sache, wie es die Philosophie ist, verpuffen läßt und entwertet. Man täuscht anderen und sich selbst Überlegenheit vor, lächelt über Menschen, die alles ernst nehmen, über eine für unlösbar geltende Aufgabe. So ist der Witz Verräter sowohl am Geist als auch am Ernst der Wirklichkeit, er ist eine impressionistische Blase des Augenblicks, hat kein Gewissen, und übernimmt nicht die Verantwortung für das, was er sagt. Er ist nicht wie der Verstand Werkzeug des Geistes, sondern Schmarotzer am

Geist und setzt sich nicht nur über die Moral der Wahrhaftigkeit, sondern gelegentlich auch über die rein menschliche Wohlanständigkeit hinweg, es kommt ihm nicht darauf an, einen Freund bloßzustellen oder der eigenen besseren Überzeugung ins Gesicht zu schlagen, wenn nur ein Bonmot gelingt.

Eine besondere Art des Witzes ist die Zote. Hier wird das Vergnügen am Witz durch die Auflösung von Schamhaftigkeit in Zynismus verstärkt.

Die niedrigste Art des Witzes ist der Wortwitz. Er beruht darauf, daß eine zweifelhafte und schwierige Sache durch eine elegante sprachliche Wendung — eine zufällige Klangähnlichkeit etwa — abgetan wird, man lacht über den Geistreichen, der es versteht, so mühelos zu entproblematisieren, was Plumpen ein Problem scheint — das heißt zu entwerten. Das Vergnügen am Wortwitz und am Wortspiel beruht auf der Ausschaltung des Denkens und des Sinngemäßen durch den bloßen Klang, oft durch einen Gleichklang und bedeutet so den Sieg der Gedankenlosigkeit und Oberflächlichkeit, der Erledigung des Ernsten und Geistigen nicht durch einen falschen Schluß (das ist der Witz im allgemeinen), sondern durch einen sprachlichen Reiz. Ebenso wie die Kinder hat das Volk eine ausgesprochene Vorliebe für Wort- und Klangspiele, jeder unmotivierte Reim findet Beifall.

Esprit ist die geistige Verfassung, die das Dunkle und Verworrene immer wieder mit Grazie klar zu machen scheint, in Wirklichkeit aber nur über das Ernste hinweghüpft, das Tiefe verflüchtigt. Es ist erfreulich, daß die deutsche Sprache keinen dem „Esprit" ganz gleichwertigen Ausdruck besitzt.

Auch der nach Bedeutung klingende offenbare Unsinn macht Spaß. „Des Lebens Unverstand mit Wehmut zu genießen, ist Tugend und Begriff." In solchen sinnlosen Wortkombinationen fühlen wir das Paradoxe des Witzes, das bis zur Selbstverspottung gehen kann. Der Witz des wahrhaft Geistreichen nimmt sich ja nicht ganz ernst, ihn begleitet ein leises Nebengefühl der eigenen Hohlheit — das er nun wieder belächelt. Der Witz ist

der Stolz des Seichten, und wenn sich Nietzsche mit Wortspielen vergnügt, wenn er etwa schreibt: „Liszt oder die Kunst der Geläufigkeit nach Weibern" — so ist das der Stolz einer seichten Stunde. Solange der Witz dazu dient, das Gespräch zu beleben, ist er berechtigt und erfüllt seine Bestimmung. Aber der Erbfluch alles Verstandes haftet auch an diesem Sproß: er will herrschen, will die Welt unter sich bringen, und sei es nur eine Minute lang. Der Witz kennt im Grund seine eigene Ohnmacht und ist der heimtückische Feind des Wertvollen, er will den Geist auf das Niveau des Esprit bringen und findet Beifall.

Witz ist eine Sache des Verstandes und verneinend durchaus. Sein Trieb, den Geist zu verfälschen und zu ersetzen, bricht immer wieder durch. Humor entstammt dem Gefühl und bejaht auch, wenn er zu spotten scheint. Er hat mit dem Verstand nichts zu schaffen, oft sind wahrhaft humoristische Menschen nicht eben klug — allein sie haben die Kraft, über die Unzulänglichkeiten des Lebens zu lächeln.

Es ist kein Zufall und von jedem Beobachter bemerkt worden, daß die Musik, die sich selbst mit Vorliebe modern nennt und die früher kurz gekennzeichnet worden ist, einen krassen Hang zum Grotesken, Karikaturischen, Clownhaften — zum Witzigen zeigt. Das ist ihre stärkste Eigenart, vielleicht das Einzige, worin sie eine gewisse Produktivität beweist — im Verneinen des Ernstes, im Hohn, in der Zerstörung. Alle Elemente der Negation, des Witzig-Grotesken, des, wenn man so sagen darf, Haßerfüllten in Rhythmus, Harmonie und Melodie, alles dies ist in der Musik des Russen Strawinsky zu finden, hier scheinen die zerstörerischen geistigen Elemente unserer Zeit zusammenzutreffen — Bolschewismus, Haß gegen das naturhaft Gewachsene, legiert im Witz, der das verneinende Element des Geistes ist.

Das alles ist nicht zu wichtig; aber auch im Witz verbirgt sich der Haß, er versucht, auf seine kleine Art ein Wertvolles zu vernichten.

Der Haß gegen Schönheit und Kunst, gegen die Natur und die Fülle des Lebens ist im Lauf der Geschichte immer wieder zutage getreten. Nicht nur manches Bestehende ist zerstört, auch die lebendige künstlerische Schöpfung ist gehemmt worden. Dieser abstrakte, anschauungsfeindliche Geist geht historisch auf die beiden Quellen der Weltentwertung, auf die platonische Jenseitslehre und den abstrakten Gott der semitischen Wüstenvölker, der Juden und der Araber zurück. Man weiß, daß diese Völker Bild und Gestalt gehaßt haben, daß sie ihnen verboten waren, es gibt in der langen jüdischen Geschichte kein menschliches Bildnis, und weder die hebräische noch die arabische Literatur kennt das Drama. Die wenigen übers Ornament hinausreichenden bildhaften Darstellungen der arabischen Völker sind hellenistischen Ursprungs (vgl. S. 182). Nach den Vorschriften des Alten Testaments ist das Schauspiel, das die griechisch-römische Welt übermäßig geliebt hat, von allen frühen Kirchenschriftstellern verdammt worden, sie sagen etwa: „Dionysos ist der Herr des Theaters, er ist ein böser Geist und daher das Theater teuflisch, die dramatische Kunst stammt vom Teufel ab" und dergleichen. Es gab eine Sekte in Byzanz, die fürchtete, das Heidentum könnte wieder auferstehen, wenn nicht alle Zeugnisse griechischen Wesens vernichtet würden — im Sinne des Alten Testaments, das alle Götterbilder zerbrechen heißt, denn „du sollst dir kein Bildnis machen von deinem Gott!" — Der berühmte Bilderstreit ist ein Kampf zwischen vordringendem Semitismus und griechischen Überlieferungen. Aus Haß gegen die Schönheit und die fortwirkende Gewalt des Griechentums wurde im Orient sogar gelehrt, daß Christus der häßlichste Mensch gewesen wäre, seine Bilder durften nicht antik beeinflußt sein. Überhaupt galt der häßliche, der von Askese und Schmutz entstellte Mensch für Gott wohlgefälliger als der Gesunde und Schöne und kam leicht in den Ruf der Heiligkeit. Nicht weil die

Nachkommen der Griechen schöne Menschen nicht hätten darstellen können, sind die byzantinischen Heiligenbilder fast durchwegs häßlich — der Geist der Abstraktion, der Schönheit und Kraft haßt (Haß — häßlich), wollte es so. Der große Kunsthistoriker Alois Riegl spricht davon, daß in der Zeit nach Kaiser Justinian der Wert des Kunstwerkes „in immateriellen Vorstellungsinhalten", das heißt in Gedanken gesucht worden ist. Im Jahre 787 setzte eine Kirchenversammlung zu Nicäa und Konstantinopel die Regel fest, nach denen alle Heiligenbilder gemalt werden sollten, Musterbücher wurden ausgegeben; anderes als Heilige durfte überhaupt nicht gefertigt werden.

Ähnliches wiederholt sich durch die Geschichte bei Bilderstürmern und Puritanern aller Art. Es ist seltsam, aber es läßt sich nicht abweisen: weil semitische Nomadenstämme Jahrhunderte und vielleicht Jahrtausende in den Wüsten Arabiens und Syriens zwischen glühendem Himmel und brennendem Wüstensand gelebt haben, weil ihre Phantasie, ungenährt vom Auge, einerseits in Abstraktheit verdorrt, anderseits in wilde Übertreibung und tolle Sinnlichkeit ausgeartet ist: darum haben Puritaner des 17. Jahrhunderts in England die Musik verboten (die erst durch einen Deutschen, Händel, wieder erweckt worden ist), darum haben Bilderstürmer die Schätze rheinischer Kunst zerschlagen. Was nur gedacht und nicht angeschaut werden kann, galt höher als was den Sinnen erscheint. Man müßte eine Geschichte des Bilderhasses und des Puritanismus in ihrem Zusammenhang mit den asketischen Tendenzen schreiben, wollte man alles dies klarmachen. Mit wirklicher Gottesliebe läßt sich das nicht vereinigen, auch wenn immer wieder religiöse Gründe vorgeschützt werden, denn es ist ein tiefer Widerspruch: das Göttliche zu lieben und zugleich häßlich zu denken. Liebe und Schönheit lassen sich nicht voneinander lösen (Platon hat es gewußt), Häßlichkeit weckt Haß. In solchen Zeiten hat auch der Teufel, den unbefangenes Fühlen häßlich vorstellt, mehr Aufmerksamkeit gefunden als Gott.

Rom und Italien haben das Ideal der Schönheit gegen das verfallende, ganz orientalisch gewordene Griechentum von Byzanz bewahrt, Italien hat den Rest der Antike vor dem Orientalismus und seinem Schönheitshaß gerettet, mehr als vor den jungen Barbaren. In demselben Italien ist vor kurzem der Ruf erschollen, daß man die Museen ausbrennen müsse, um Platz zu schaffen für das Neue. Das sind die rechten Nachkommen jener Byzantiner — auch sie Erben der Schönheit! Man stellt wieder wie ehemals Musterbilder auf, die einzig gelten sollen.

Im modernen Haß gegen Schönheit, Geschichte und Natur — gegen alles Gestaltete gipfelt die Entwertung der Welt.

Dritter Teil

Mensch und Welt

Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare?
Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geist-Erzeugte fest bewahre.

Goethe.

Erstes Kapitel

Neuer Mythos

1.

Ist die Einheit der Welt und ihr lebendiges Leben vernichtet für immer? Ist die Entwertung der Wirklichkeit, die einst Jenseitsreligionen geschaffen hat, die heute als Verstandestyrannei in ihren verschiedenen Formen erscheint, ist die Zersetzung so weit gediehen, daß die leuchtende Welt verblassen muß? Ist Entwicklung so ausschließlich Fetisch geworden, daß wir nur noch Änderung wissen und wollen und gar nicht mehr fragen, wohin es sich ändert? Daß Blinde tausend Räder drehen ohne Ziel?

Das Problem stellt sich uns jetzt zur Lösung, das auf dem ersten Blatt dieses Buches als sein Zweck angedeutet worden ist: wie schaffen wir eine neue Einheit des Lebendigen, wie vermögen wir das große ursprüngliche Weltgefühl des Mythos neu zu erheben, ohne doch in eine überwundene Anschauung zurückzufallen? Wie müssen die Visionen und Gefühlsschätze der mythischen Welt durch den Geist hindurch verwandelt werden, damit wir sie als das wahrhafte Urgut der Seele wieder gewinnen, damit wir aus ihnen neue Kraft zum Leben, neue Freude und neue Schönheit schöpfen?

Der mythische Mensch hat sich als einen Teil der Natur gefunden und gefühlt, hat niemals den Gedanken gefaßt, über sie hinaus zu wachsen. Wie er sich selbst lebendig wußte, so war ihm auch die Natur ein einziges Reich des Beseelten, jedes Gebild

führte sein Leben mit Lust und Leid, wurde geboren, starb hin. Die Natur und was in ihr atmet, ist dem Menschen gleich, sie ist Leben, das fließt und sich wandelt, verwandelt. Man erlangt vielleicht eine Ahnung dieses mythischen Grundgefühles, wenn man an einem schönen Sommernachmittag auf einem Berge liegt und in den Raum hineinträumt. Wie Bilder alles Gestalteten kommen hohe weiße Wolken aus der Ferne, ändern allmählich ihre Form, ziehen weiter, verwandelt und noch immer sie selbst. Ewiges Fließen im ruhenden Raum.

Mythos wird geboren, wenn sich angesichts eines Naturgeschehens das Gefühl regt, welches der Inder vor jedem lebendigen Wesen findet: das bist du. — Nicht: eines soll das andere bedeuten — sondern: ich finde mich in der Natur wirklich wieder, die Menschheit erschaut sich im Leben der Welt, verwandt beide nach Wesen und Schicksal.

Da entstieg die rosige Frühe des edlen Tithonos
Lager und brachte das Licht den Göttern und sterblichen Menschen.

Der Sonnenaufgang ist menschliches Tun, Leben der Natur ist Leben der Menschheit, Eos, die rosige Frühe, hat bei ihrem Freund, einem Menschen, geruht, erhebt sich leuchtend, Sterblichen und Göttern zur Freude. Ein harmonisches Gefüge von Geschöpflichkeit und Schönheit ist alles Sein.

Wir haben gesehen, wie die große Einheit des Lebens immer mehr zerstört und vernichtet worden ist. Die Kräfte des Denkens sind groß geworden gegen das Schauen. Jene erste Welt wird prälogisch, animistisch, fetischistisch genannt, die Natur ist nichts Wirkliches und nichts Gestaltetes mehr, geschweige denn Persönliches und Beseeltes, nur ein Zusammenhang unschaubarer, unfühlbarer, abmeßbarer Elemente besteht. Der Mensch löst sich aus der Natur, was in der Welt existiert, wird immer mehr seine Sache, totes Objekt, mit dem er zu seinem Nutzen schaltet und waltet. — Aber auch diese wissenschaftliche Welt-

deutung ist ein Anthropomorphismus, nur ein Anthropomorphismus anderer Art als der frühere anschauliche, ein Anthropomorphismus des Denkens und der abstrakten Begrifflichkeit. Nach Kategorien des menschlichen Denkens, der menschlichen Sinne, nach physiologischen Daten wird die Welt erfaßt und geordnet, der Mensch, eigentlich ein Teil in ihm, der Verstand, soll Herr über Welt und Natur sein, sie ordnen und bestimmen. Was die Welt an sich sei, wissen wir nicht, können wir nicht wissen, dürfen wir nicht fragen, daß nicht der Naive ein Lächeln ernte.

Aber seltsam: aus dieser wissenschaftlichen Welt der Abstraktionen ist um die Mitte des 19. Jahrhunderts das erste mythische Gefühl von der Unzerstörbarkeit des Lebens und seinen ewigen Verwandlungen durch alle Gestalten neu gewonnen, ja als Grundgesetz der Natur verkündet worden. Die ursprüngliche Gewißheit, daß durch alle Gestaltung ein Strom des Lebens unsterblich fließt, klärt sich zu dem Gedanken von der Erhaltung der Energie. Unzerstörbar ist die lebendige Kraft, die das Weltall erfüllt, sie bringt tausend Gestaltungen hervor, aber sie kann nicht vermehrt noch vermindert werden, sie beharrt als unveränderliches Quantum. „Es gibt in der Natur eine gewisse Größe von immaterieller Beschaffenheit, welche bei allen zwischen den beobachteten Objekten stattfindenden Veränderungen ihren Wert behält, während ihre Erscheinungsform auf das vielseitigste wechselt." So hat einer der Entdecker des Energieprinzipes, Julius Robert Mayer, das mythische Gefühl ausgesprochen. Mayer setzt auseinander, daß durch alle Gestaltungen der Natur, durch Sonnenstrahlen, Erde, Pflanzen, Tiere die Form der Kraft (heute sagt man: Energie) verwandelt wird, daß sie aber nicht entstehen noch schwinden kann. Ohne eigentlichen Beweis glaubt er auf das Einverständnis seiner Leser rechnen zu dürfen, wenn er als „axiomatische Wahrheit den Satz ausspricht, daß während des Lebensprozesses nur eine Umwandlung, wie der Materie so der Kraft, niemals aber eine

Erschaffung der einen oder der anderen vor sich gehe". Mayer baut auf das uralte mythische Gefühl, daß ein Strom des Lebens durch die Welt fließt, tausendfach wandelbar und unsterblich. — Entsprechend hat die moderne Abstammungstheorie die Erkenntnis begründet, daß alle Organismen miteinander blutsverwandt sind, daß im Lauf riesiger Zeiträume die einen aus den anderen hervorgehen, sich weiter differenzieren und höher hinauf kommen. Der uralte Totemglaube wird in die Wissenschaft eingeführt — ich muß nicht sagen, welches Tier sie als Totem unseres Geschlechtes anerkennt. Ein Strom des Blutes, ein Strom des Lebens braust durch die Welt.

Wir hätten diese Bestätigung des mythischen Grundgefühles durch die Wissenschaft nicht gebraucht. Es kommt uns ja nicht auf wissenschaftliche Erkenntnis an, sondern auf unmittelbares Erleben. Wir wollen die Wirklichkeit und Beseeltheit der Natur nicht im Erkennen, sondern im Gefühl wiederfinden, wir wollen den Kreis schließen, eine neue Einheit aus Mensch und Natur gewinnen. Das eigentliche Gut der Seele darf nicht verschüttet liegen. Freilich gilt es da nicht auszugraben, sondern neu zu schaffen, nicht zur ersten naiven Naturbeseelung zurückzukehren, sondern auf eine höhere Stufe zu kommen. Wir fragen: wie muß das Urgut der Menschheit, das erste Fühlen von der leuchtenden Einheit der Welt gewandelt werden, um unsere Seele, die durch Jenseitsreligion, abstraktes Wesen, praktischen Rationalismus, Gestaltenhaß hindurchgegangen ist, neu zu befruchten aus dem ersten Quell? Wie knüpft sich reifes Kulturempfinden an den seligen Anfang, damit ein neues großes Weltgefühl lebendig werde?

„Nicht die Dinge selbst, wie die naive Dogmatik meint, sondern einzig die Beziehungen zwischen den Dingen können von der Wissenschaft erreicht werden; außer dieser Beziehung gibt es keine erkennbare Wirklichkeit," erklärt Poincaré im Namen der Naturwissenschaft. Er sagt: keine erkennbare Wirklichkeit — denn für ihn gibt es nur die Erkenntnisart der Naturwissenschaft,

die alle Wirklichkeit ausschaltet, ausschalten muß, weil sie nur mathematisch formulierbare Beziehungen kennt. Dem unmittelbaren Fühlen ist aber — wie dem alten Mythos — die Welt ein Reich des durchaus Wirklichen und Gestalteten, ein großes Lebendiges. Wir tasten das System von Abstraktionen, das die Wissenschaft erbaut hat, nicht an, aber wir suchen darüber hinaus unmittelbare, lebendige Fühlung. Es handelt sich darum, das ursprünglich Menschliche unabhängig von der Welt des Denkens wieder zur Geltung zu bringen, das Urgut der Seele zu retten.

Eine der bedeutendsten Taten der fortschreitenden Analyse von Berkeley bis Mach ist, den Begriff der Substanz als einen Denkfehler erwiesen und gezeigt zu haben, daß etwas Beharrendes, ein „Ding" nicht existiert, daß es vielmehr — für die Erkenntnis! — nur Komplexe von Eigenschaften, Elementen oder Empfindungsqualitäten gibt, die oft zusammen auftreten und die wir daher aus Gründen der Bequemlichkeit und Zweckmäßigkeit zu einem Ding zusammenfassen, die wir um einen beharrenden Kern substanziieren. — Das unmittelbare Gefühl geht an dieser Erklärung der Wissenschaft vorbei. Ihm ist die Welt körperhaft und gestaltet, wirklich durchaus. Während dem frühen Mythos die Welt an sich selbst beseelt gewesen ist, vermögen wir sie vom Menschen her in lebendig beseeltes Mitschwingen zu versetzen, wir erfassen sie, „als ob" sie beseelt wäre. Die völlige Gestaltung und dazu die ausdrucks- und bedeutungsvolle Gestaltung der Welt ist uns nicht eine Hypothese — als solche wäre sie längst erledigt —, sondern unmittelbare Gewißheit des Fühlens, die sich keiner Methode des bloßen Verstandes beugt, die ihrer Ergebnisse gewisser ist als er, der immer widerlegt werden kann. — Wie mit der Substanz ist es mit Ursache und Wirkung, mit den Kräften der Natur. Alle diese Begriffe sind als anthropomorphistisch von der Wissenschaft durchschaut, es gibt weder Ursache noch Wirkung, nur Aufeinanderfolge, die sich nach Gesetzen vollzieht, es gibt keine Naturkraft und auch keine

Energie (obgleich das Gesetz von der Erhaltung der Energie ein Hauptsatz, wenn nicht der Hauptsatz der modernen Naturwissenschaft ist), und zwar aus dem Grunde, „weil es unmöglich ist, eine allgemeine Definition der Energie zu geben. Es gibt ein Etwas, das konstant bleibt". (Poincaré.) Und „es kommt nicht darauf an zu wissen, was Kraft ist, sondern zu wissen, wie man sie mißt". — Das ist Anthropomorphismus des Erkennens: an der Welt ist so viel wirklich, als der menschliche Verstand rechtfertigen und messen kann. — Wir denken bewußt anthropomorphistisch, wir wissen, daß eines aufs andere mit seiner Kraft wirkt. Diese Gewißheit beruht aber auf dem Grundgefühl von der Einheit des Lebendigen, das uns mit dem frühen Mythos gemein ist. Will man dies Pantheismus nennen, so wird wenig dagegen einzuwenden sein, das Wort ist durch Giordano Bruno geweiht; freilich ist der zweite Bestandteil, der Theismus, ein Überfluß.

Wir haben am Anfang sagen dürfen, daß die philosophische Grundlage der mythischen Welt die selbständige Existenz der ganzen Natur und aller ihrer Teile ist (vgl. S. 56). Dies akzeptieren wir auch für unser Weltfühlen gegen Idealismus, Empiriokritizismus und Positivismus, gegen Metaphysik und Antimetaphysik, gegen jede neue Auflage der Nachtansicht.

Die Welt ist nicht ein Dunkles, Farbloses, Tonloses, Fühlloses, das erst von unserer sinnlichen Organisation geordnet und zur Wirklichkeit geschaffen wird. Sie ist das Urlebendige, sie ist Leib der Weltseele, die sich offenbart. Darauf kommt es an: daß außer dem Menschen noch Wirkliches und Lebendiges besteht und daß dieses Lebendige nicht von jenseits der Welt in sie hinein wirkt, sondern in ihr selber glüht und uns überleuchtet.

Wir können alle Personifikationen der mythischen Welt beiseite lassen; das Gefühl des großen Zusammenhanges ist das Wesentliche, das sich nicht im durchgestalteten Bild offenbaren muß, sondern das dem Menschen als Ahnung inniger Verwandtschaft mit der Natur aufsteigt. Dieses Gefühl des Zu-

sammenhangs ist jenes erste mythische Bewußtsein, das nicht einzelne Gestaltung braucht, sondern als Weihe über Natur und Menschheit schwebt, als die beglückende Freude, in der Welt geborgen zu sein. Dieses Gefühl meinen wir, wenn wir von einem neuen Mythos sprechen, hier liegt das Urgut, das neu beseelt werden und neue Gestalt gewinnen kann. Und dieses Gefühl verhilft uns zu der Einsicht, daß es unvergleichlich tiefer an die Wurzeln alles Daseins reicht, wenn einer Konkretes, Bild und Vision in die Welt bringt, Synthese schafft, als wenn einer die Welt analysiert, im Denken zersetzt und sei es zu noch so richtigem Ergebnis. Wir können schematisch diese Aufstellung machen:

Der Mensch im allgemeinen erlebt Wirklichkeit.
Der wissenschaftliche Mensch zerlegt Wirklichkeit.
Der Verbrecher zerstört Wirklichkeit.
Der Philosoph wertet Wirklichkeit.
Der Künstler schafft Wirklichkeit.

Mit dem ersten und dem letzten, mit dem, der Wirklichkeiten erlebt und mit dem, der neue Wirklichkeiten schafft, haben wir es fortan zu tun.

Noch Platon, der Zerstörer des Mythos, der ihm doch auch verfallen war, hat jeder menschlichen Seele ihre Heimat in einem Stern zugewiesen; wenn der Mensch geboren wird, so fällt sein Stern zur Erde — und ähnliches. Solche Gedanken sind im frühen Orient unter der Form wissenschaftlicher Einsichten aufgetreten, bei den Griechen haben sie als Ahnungen gegolten, die dunkle und nicht ganz faßbare Wahrheiten über Welt und Seele verkünden. Wir glauben nicht mehr an dergleichen Zusammenhänge und lehnen jeden theoretischen Anspruch des Naturgefühles und des Mythos ab. Obwohl also auf solche Art nicht Erkenntnis vermittelt wird, kann doch der mythische Wille, ein Band zwischen Menschheit und Naturleben zu schlagen, neu erweckt werden, damit nicht Wertvollstes im Menschen verkümmere. Wir wissen, daß die Gestirne Ballen toter Materie

ohne Seele und ohne Beziehung auf den Menschen sind, aber wir fühlen trotzdem in mancher sternklarer Nacht Zusammenhang mit ihnen, wir schaffen selbst im Gefühl eine Einheit, die physikalisch nicht besteht. Solche seelische Zusammenhänge werden herabgewürdigt durch die Fabeln Fechners von den Sternseelen und moderner Astrologen, die wieder quasi-wissenschaftliche Beziehungen konstruieren möchten. Selbst wenn dies wahr wäre, wie es falsch ist, wäre es nur eine dürftige Erkenntnis und kein Gewinn für die Seele. Unser Bemühen ist: die Natur in einer nicht gedachten, sondern unmittelbar gefühlten und geschauten und doch allgemeingültigen Einheit mit dem Menschen zu erfassen, ihre Gestalten als Spiegel und Bilder der Seele zu verstehen.

Das mythische Fühlen ist unbewußt immer von der Schönheit geleitet worden. Platon hat entsprechend seiner Stellung nach zwei Richtungen hin die Schönheit sowohl nüchtern abgelehnt als auch verzückt gepriesen. Im „Staat" weist er mit kühlen, überlegenen Worten die Kunst von sich, weil sie zu nichts nütze sei; aber der Eros, der seine ganze Philosophie unterirdisch bewegt, nimmt seinen Ursprung im Schönen. Die Liebe zur erscheinenden Schönheit führt ihn in ungeheurem Aufschwung zur ewigen Schönheit der Idee, zum Urschönen, sie ist nicht eine Zugabe, sondern ein treibendes und tragendes Element der platonischen Philosophie, ohne die sie nicht gedacht werden könnte. — Der nachfolgende Rationalismus hat die Schönheit meistens wenig beachtet, sie ist ein schwer unterzubringendes Anhängsel im System; die rationalistische Weltansicht hat ja im Grunde keinen Platz für die Schönheit und für die Kunst. Dies hat sich seit Kant geändert, aber die Grundlagen des Systems sind bei ihm wie bei den Späteren doch immer die theoretischen geblieben.

In einem Weltbild, das dem Gefühl die mittlere Stellung anweist und den Verstand nur als Diener gelten läßt, muß der Schönheit konstitutive Bedeutung zugesprochen werden. Sie ist

so sehr Ziel und Vollendung, wie sie es einst der mythischen Welt gewesen ist — die Gewähr tiefen und echten, nicht nur ephemeren Seins. Schönheit ist die Art, wie sich unserem in Liebe gesteigerten, welthaft und weltnah gewordenen Herzen das Sein darbietet, ist der Hauch, mit dem uns die Weltseele anrührt, liebend in unser Herz eingeht. Im Schaffen des Künstlers wird die Schönheit aufs höchste gesteigert, in der dankbar inbrünstigen Wiedererstattung dessen, was seine Seele aus der Welt empfangen hat. — Die Lehren der Ästhetiker vom Schönen beschreiben seine äußeren Begleiterscheinungen, psychologische Zustände, Merkmale des Kunstwerks. Das unmittelbare Erlebnis der Schönheit kann rational nicht erfaßt werden, es ist ein Wunder, das aus dem Ineinanderklingen von Mensch und Welt aufleuchtet.

Der Zusammenhang des Naturlebens mit dem Menschenleben, von dem wir sprechen, will nicht eine Erkenntnis, eine Naturphilosophie sein, die nach dem Vorbild der Romantik allerlei geheimnisvolle Gesetze findet oder in der Art des Okkultismus um zauberische Wirkungen weiß; es ist vielmehr die unmittelbare Anschauung des Lebendigen, ganz unwissenschaftlich und verwandt dem künstlerischen Wesen. Das wäre Weltanschauung im eigentlichen Sinn, Anschauung des Seienden, Zusammentönen alles Seins. Bewußtsein ist nicht Erkennen oder Abspiegeln oder Verlauf der Vorstellungen, sondern Teilhaben am Sein. Höchstes wäre: völlige Einheit des persönlichen Bewußtseins mit dem Sein der Welt. Immer wieder sind ja solche Aufschwünge geschehen, aber es gilt diesmal nicht, sich in eine metaphysische All-Seele, Brahman zu lösen, sondern irdisch das Leben der Welt in sich zu fühlen, in die Welt hineinzuklingen. Das ist's, was der Mythos dunkel gewollt hat, und die heute so verbreitete ästhetische Auffassung der Natur ist eine Vorstufe dazu. Der Mensch fühlt sich in ein vertrautes Reich hineingezogen, und ist er ein Begnadeter wie Böcklin, so gestalten sich ihm dauernde Bilder, die unmittelbares Natur-

fühlen unserer Zeit am alten Mythos bewähren. Böcklin fragt nicht, ob seine Faune und Meerwesen wirklich existieren, das interessiert ihn nicht einmal — er schaut sie als Träger intensiven Naturlebens, weiß um ihre Gestalt und um ihr Tun.

2.

Die Voraussetzung des ersten Mythos ist ein Allgemein-Bewußtsein, ein Gruppen-Bewußtsein. Alle Menschen eines Stammes, eines Volkes, alle, die gemeinsamer Kult aneinander bindet, wissen sich geborgen und zusammengeschlossen in gleichem Fühlen und Vorstellen. Der einzelne Mensch ist noch nicht als Einzelner selbständig geworden, Recht, Kult und Mythos der Gruppe fordern Anerkennung von ihm, sie sind das Bestehende, dem man sich fraglos beugt. Schlecht und todeswürdig wäre, sich auszuschließen. Erhöht sich der Grieche in Heldentaten, als Sieger im Wettspiel, so erhöht er die Stadt zugleich, aus der er hervorgegangen ist, die ihn, ihren Sohn und ihren Teil, niemals aus sich entläßt. Dieser Zustand ist an die Stammhaftigkeit und Staatlichkeit der alten Welt geknüpft, er hat in der antiken Stadt seinen politischen Ausdruck gefunden, besteht noch heute wenig geändert bei den Kulturnationen Asiens wie bei Kindheitsvölkern.

Im Zeitalter des Hellenismus löste sich das nationale Bewußtsein, ein Universalismus, gemengt aus griechischem und orientalischem Geiste, drang vor und diese Stimmung wurde zum Nährboden des Individualismus und des Rationalismus. Der Einzelne ist nicht mehr mit Leib und Seele seiner Gemeinschaft, ihrem Kult und ihrer Religion verhaftet, er vermag in ein mehr persönliches Verhältnis zu den geistigen Gewalten des Lebens zu treten, unter Umständen kann er die Bindung ablehnen, kann „Weltbürger", „Individualist" sein, ohne zum

Wertebrecher, zum Verbrecher zu werden. Er kann prüfen, wo das Beste zu finden ist, sein Verstand wird eine selbständige Macht, die sich den Mächten der Überlieferung entgegenstellt. Aber mit der Lockerung und Lösung der Tradition fällt auch die Kraft des Mythos dahin, die immer auf dem Bewußtsein einer Gemeinschaft ruht. Allgemeine Ideen und einzelne Persönlichkeiten überschreiten die Gebundenheit der alten Welt, das christliche Weltbild tritt an die Stelle des antiken. Der Schutz, den die enge Gemeinschaft des Staates und des kultischen Lebens gewährt hat, wird immer unwirksamer, nicht mehr das gilt ungeprüft als Wahrheit, was man überkommen hat, auch anderswo kann Wahrheit zu finden sein. Verwirrung und Anarchie des Fühlens treten als Gefahr für die auf, die bisher in Geborgenheit, wenn auch in Beschränkung gelebt haben. Der Rationalismus löst Stück um Stück das Feste, mit allem anderen sinkt der Mythos in Trümmer. Die katholische Kirche ist der letzte Hort alten Gebundenseins und alten mythischen Fühlens in unserer Welt; sie betrachtet den einzelnen ähnlich der antiken Stadt als ein unselbständiges, bevormundetes Glied, als schweigenden Zuschauer bei obrigkeitlich verwaltetem Opfer und Kult (vgl. 2. Teil, 4. Kapitel).

Religion ist heute nur noch als Gut der einzelnen Seele lebendig. Was dagegen spricht, sind teils konservierende Elemente, mächtig gerade auf diesem Gebiet, teils politische Erwägungen der Opportunität. Ebenso ist es mit dem Mythos. *Wenn Mythos neu erstehen soll, so kann es nur Mythos der einzelnen Seele sein*, die sich in erlebnisvoller Anschauung ein unmittelbares Verhältnis zur Natur schafft. Das erste naive Gefühl: sich als einen Teil des großen Lebens zu empfinden, ist dahingeschwunden für immer. Der Mythos der Zukunft läßt sich nicht wie eine selbstverständliche Gabe empfangen, er muß aus der drängenden Kraft der Persönlichkeit neu geschaffen werden. Die einzelne Seele ist heute Fundament alles höheren Lebens, nicht eine Gemeinschaft, mag sie nun

Staat oder Kirche oder Nation oder Gesellschaft heißen. Das ist ein historisch gewordenes Faktum, an dem alle Parteibildungen und aller Sozialismus nichts ändern werden; und wenn sich viele einzelne zu Verbänden gemeinsamer Nützlichkeit vereinen, so beweist das nichts dagegen. Alle Umwege der Jahrtausende sind nötig gewesen, damit der Mensch zu sich selbst finde, damit er sich als Kraft und Persönlichkeit fühle und erweise. Er hat alle Gewalt des Denkens aufbieten müssen, um nicht mehr dunklen, unkontrollierbaren Mächten unterworfen zu sein, die ihn halten und bedrohen. Kein Wunder schließlich, wenn er den Gewalten des Denkens, die ihn so lang und so weit geführt haben, allzusehr vertraut, wenn er ihre Grenze nicht mehr sieht und nichts anerkennen will als sie. Ist er doch mit der Hilfe des Verstandes eine auf sich selbst gestellte Kraft, eine Persönlichkeit geworden.

Die große Aufgabe heißt nun: das Urgut der Menschheit in der einzelnen Seele neu zu gebären, stark, freudig und fruchtbar zu erleben. Die Quelle des neuen Mythos ist wie die Quelle jeder heutigen Religiosität die Seele des einzelnen Menschen. Gemeindegottesdienst kann unendlich wertvoll sein, auch heute noch, viele Seelen stärken einander im Aufschwung zum Göttlichen; gemeinsamer Kunstgenuß mag die Andacht vor dem Werk fördern. Aber schöpferisch und konstitutiv ist heute nur die Kraft der einzelnen Seele. Wenn die Gewalten, die im ersten Mythos ruhen, für uns noch fruchtbar zu machen sind, so können sie nicht anders als im strömenden Gefühl des einzelnen wiedergeboren werden und aus seinem Erlebnis sich neu offenbaren.

3.

Schöpferische Kraft ist das Gefühl. Im Gefühl quillt das Leben des Menschen mit seiner ersten, nie zu erstickenden Unmittelbarkeit, vor jedem Denken und vor jedem Wollen.

Das Gefühl ist die Urkategorie des Herzens. Ehe sich der Mensch zum hart umrandeten Gedanken, zum eindeutigen Entschlusse zusammengefaßt hat, strömt sein Leben in der jungen Wärme des Gefühls. Es ist das Leben selbst, das noch nicht in festen Gebilden starr geworden, ist der ganze Mensch, wenn er in anspringender Mächtigkeit die Welt ergreift, wandelt und neu gebiert.

Ursprünglichstes Gefühl ist die Liebe, die in der Seele glüht, aus der Seele hervorbricht in die Bereiche der Welt. Liebend faßt ein Mensch den anderen, verzaubert ihn, liebend ergießt sich der Strom des Herzens in die Natur, wandelt sie zu neuem, seelisch durchflutetem Sein. Im Liebesbrand läutert sich aus Weltelementen neue Geburt — das Werk der Kunst. Wenn sich die Liebe kein Objekt findet und zeugt, bleibt sie angespannte, sich immer steigernde Kraft der Seele.

Das Selbstbewußtsein des Menschen ist eine autonome Macht, die gegen die Welt steht. Immer dichter wächst die menschliche Persönlichkeit in sich selbst zusammen, was Wertvolles geschaffen wird, geht durch sie. Aber dagegen: immer tiefer fühlen wir, daß die Persönlichkeit des Menschen nur ein Aspekt alles Lebens ist, daß wir uns nicht begnügen können, Weltgegenglied zu sein. Über die selbstgenugsame Zugeschlossenheit des Menschen und über die Objekthaftigkeit der Natur zwingt es uns hinauf zu höherer Fühlung und Einung. Die Persönlichkeit ist schmerzhaft in ihre Vereinzelung gebannt, sie trägt brünstiges Begehren, ins All sich zu ergießen.

Nicht mehr bleibest du umfangen
In der Finsternis Beschattung,
Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.

So will es die selige Sehnsucht, von der Goethe weiß. Die höhere Begattung ist das Hinausschreiten aus der Haft des Einzelnen ins aufgeschlossen lebendige Allsein.

Wir wollen eine letzte Syntheſe — eine neue Form mythiſchen Fühlens muß gefunden werden. Die überlieferten Geſtalten taugen uns nicht mehr, nicht den Inhalt vergangener Mythen ſuchen wir, ſondern das quellende Gefühl, das ſie einſt ans Licht getragen hat — es vielleicht zu neuer Geſtaltung zu führen. Das Gefühl, das im Selbſtbewußtſein gehöht und getieft worden iſt, verharrt nicht bei ſich, es ſtrömt in die Welt, es faßt die Natur mit allen ihren Bildungen, macht ſie der Seele eigen und gewinnt ſo eine neue lebendige Einheit — analog dem Grundgefühl des alten Mythos, aber nicht in dogmatiſcher Verſteinerung oder hiſtoriſcher Tradition, ſondern in ſtrömender, jeder Stunde neu ſich ſchaffender Anſchauung und Lebendigkeit. Hat die klaſſiſche Philoſophie den vernunftſtolzen Menſchen über alles Daſein gehoben, hat das ſeelenſtolze Chriſtentum, von ſeiner Überwelt trunken, die Erde gering geachtet, ſo wollen wir Seele und Natur in eine höhere Einheit und Wirklichkeit zuſammenfaſſen, menſchlich gewordene Natur, naturhaft fühlende Seele. Kosmiſches Fluten — Seele zu Welt, Welt zu Seele. Wir wollen das Leben der Natur ſo ſtark in uns ſelbſt tragen wie der frühe mythiſche Menſch — aber ohne ſeine Vorausſetzungen. Der Menſch vermag ſich in Baum und Berg wiederzufinden, er fühlt Baum und Berg nach den Kategorien des eigenen Herzens. So ertaſten wir uns mit dem klaren Bewußtſein deſſen, was nottut, wenn auch mit unzulänglichen Kräften den Weg zu einem Mythos, der aus unmittelbarem Fühlen fließt und daher nicht zerſetzt werden kann von kritiſchen Mächten.

Schauend bringt ſich der Menſch der Natur nahe, wenn er ihre Geſtaltungen erfaßt wie Organe ſeiner ſelbſt. Und das Gefühl, eine Urkraft des Seins, ſteigert ſich endlich zu unmittelbarer Selbſtſchöpfung: es faßt die flutenden Elemente der Welt zuſammen, zeugt durchſeelte Geſtalt in Kunſtwerk. Das Kunſtwerk wird geboren, wenn die Flamme des Herzens ſich der Welt vermählt, ſich die Welt einverleibt, es iſt die höchſte Schöp-

fung aus dem Bunde von Mensch und Welt — sichtbar gewordene Liebe. Immer drängt ja erhöhtes Fühlen zur Verewigung, die Liebe weiß sich ewig, vermag zeugend das Menschenreich fortzusetzen; im höchsten Liebenden, im Künstler, bricht jauchzend das Gefühl über die Welt, verklärt sie, verwandelt sie, verewigt sie. Dem Liebesakt entsteigt als ein durchflammter Kristall das Kunstwerk. Die künstlerische Phantasie und Bildekraft trägt Strömen ins Beharren hinüber, zwingt das Ruhelose zur Dauer. Das Kunstwerk erbt von seinen Erzeugern das Beste: gleich dem Gebild der Natur ist es organisch und gestaltet — und dazu lebt in ihm unerschöpfliches Fluten der Seele. Es ist die Lösung der Welttragik, die Einung von Geist und Natur.

In dreifachem Ansturm wird die Verworrenheit und die Tragik der Welt überwunden nach immer neuer Trübung und Scheidung: im unmittelbar quellenden Gefühl der Liebe, das allen Zwiespalt sänftigt und Einheit schafft; in der Vermählung der Seele mit der Natur, die im urältesten Gefühl mythischen Seins menschlich widerleuchtet; in der letzten Einheit des Kunstwerks, das die Gipfelung und Verewigung des Gefühls verkörpert, das Menschheit und Weltheit in Eines setzt.

Entsprechend dieser dreifachen Lösung aller Zwiespältigkeit und Vereinzelung werden wir zuerst die Synthese betrachten, die sich in der Liebe verwirklicht; dann die Bindungen, die der Mensch zur Natur zu gewinnen vermag; endlich das lebendige Kunstwerk, das dem Mythos wesensverwandt ist und in dem sich der Mythos unserer Zeit verkörpert.

Zweites Kapitel

Der Strom der Liebe

1.

Der Maßstab unmittelbarer Lebendigkeit für einen Menschen ist die Intensität seines Gefühles, ist die Gewalt, mit der es aus der Seele bricht und die Welt zu durchdringen vermag. Die Liebe reißt den Menschen aus sich heraus, schmilzt ihn in neue, höhere Einheit — gleichviel ob mit einem anderen Menschen, mit der Natur, mit allem Sein. Sie hebt jede Schranke auf und ist so das eigentliche Widerspiel des Erkennens, das sich erst an Schranke und Gegenstand entfalten kann. Wollte sich der Erkennende mit seinem Gegenstand in Eins setzen, so wäre er kein Erkennender mehr, sondern ein Liebender, denn der Akt des Erkennens haftet unweigerlich an dem Gliederpaar Subjekt-Objekt; nichts kann erkannt werden, das nicht von einem Subjekt erkannt würde. Instinkt, höchster Wille und Ziel des Liebenden aber ist: den Gegenstand seiner Liebe zwar nicht aufzuheben, aber sich ihm und ihn sich so innig einzuverleiben, daß die Konjunktion Subjekt-Objekt jede Bedeutung verliert. Ihre harte Wirklichkeit kann freilich zum Schmerz und zur Tragik werden. Ja selbst, wer Erkenntnis und Wissenschaft mit wirklicher Leidenschaft liebt, ist für sie verdorben, denn Leidenschaft und Verstand wollen nicht miteinander gehen. Er kann vielleicht Genieblitze haben und Entdeckungen machen, ein Forscher sein, der tief in ein Gebiet der Welt hineinschaut, aber zu

einem richtig organisierten wissenschaftlichen Arbeiter bringt er es nicht, solange er sich nicht die Inbrunst des Erkennens abgewöhnt. Überfällt aber einen Rationalisten eine große Liebe, so wird er vielleicht zum Mystiker — und unbrauchbar für die Wissenschaft; Comte, der Begründer der positivistischen Philosophie, hat mit einem Katechismus und einem Heiligenkalender geendet (seine Heiligen sind Männer der Kunst und der Wissenschaft). Nichts fürchtet die geordnete Welt so sehr wie das unheimliche Phänomen Leidenschaft; Schiller sagt, daß sich der Staat leichter entschließen wird, „seinen Mann mit einer Venus Kythera als mit einer Venus Urania zu teilen". — Ebenso scheidet der ausschweifende Mensch, der von einem Laster beherrscht wird, aus der Reihe der Verständigen und der Klugen, er gehört — wenn auch in der niedrigsten Schichte — ins Bereich der Liebenden. Nur wer seine Liebe zu einer kleinen Liebhaberei eingeengt hat, fügt sich willig dem Alltag. —

Die Liebe zwischen Mann und Frau ist nur ein Weg, wenn auch der unmittelbarste und menschlichste, der den einzelnen an ein umfassenderes Leben schließt, ihn über sich hinausführt, außer sich bringt. Doch andere Wege der Liebe sind nicht weniger menschlich und echt, wenn sie auch nicht mit solcher Regelmäßigkeit beschritten werden. Stärker als je zuvor fühlt der Mensch im Strömen der Liebe sich selbst, er wird sich seiner Gefühlskraft, ja seiner Seele vielleicht erst bewußt, wenn sie sich in Liebe ergießt. — Es gibt zwei Arten, sein Ich zu erhöhen, es intensiver, wie in einem Rausch zu fühlen: in der stärksten Zusammenfassung seiner selbst liegt der Genuß der Macht und der Eitelkeit mit allen ihren unerschöpflichen Formen. Ein Mensch erweitert triumphierend seine Grenzen gegen alle anderen Menschen und gegen die Welt, er dehnt sein Ich immer mächtiger über andere aus und beherrscht sie. Mächtig sein heißt ja, sein Ich über andere erhöhen, und diese Niveaudifferenz, diese Potenzialspannung genießen; seine Eitelkeit erfüllt sehen,

heißt: höher scheinen als andere und sich am Schein genügen lassen, den Schein genießen. (Vgl. hierzu: „Ich-Gefühle", Grenzen der Seele II. Kap. 3).

Dies ist die eine Gruppe von Möglichkeiten, sein Ich stärker, reicher und mit Lust zu fühlen; von ihr ist hier nicht zu sprechen. Die zweite Möglichkeit findet nicht an der Herausarbeitung der Grenzen ihre Befriedigung, sondern an der Aufhebung der Grenzen. Sie vermag daher, immer weitere Schranken brechend, ins Unendliche fortzuschreiten. Das ist die Liebe im allerumfassendsten Sinn. Lieben heißt, seine Individualität bis zur Ekstase erhöhen — und sie dann aufgeben; heißt: aus seiner Verschlossenheit herauskommen, sich einem Höheren hingeben, mit aller seiner Seligkeit darin zu verströmen; heißt: der Macht und der Eitelkeit entsagen und das höchste Glück in der Hingabe seiner selbst zu finden. Meistens glauben wir, daß die egoistische Stärkung und Vereinigung der Grenzen die Erhöhung unseres Daseins gewähren müsse; aber demgegenüber lebt eine heimliche Sehnsucht in der Seele, wenigstens einmal, wenigstens vor einem Menschen diese scharfe Abgrenzung hinwerfen zu dürfen, sich liebend aufzulösen.

Schweifen wir ein wenig von der Psychologie ins Metaphysische hinüber! In manchen Augenblicken überkommt es uns wie etwas Rätselhaftes und tief Erschreckendes, daß die Menschheit in Millionen einzelne Seelen zerspalten und daß jede Seele zugeschlossen ist um sich allein. Warum haben wir Menschen nicht ein großes, einheitliches, gemeinsames Leben, warum schlägt nicht alles Lebendige im seligen Gleichtakt eines einzigen Herzens? Ist die Wurzel alles Seins nicht eine? Das ist die tragische Urtatsache des Menschenlebens oder, bei anderer Tönung des Gemütes, die Sünde von Anbeginn, die Ursünde. Wenn hier eine etwas freie, aber vielleicht nicht widersinnige Deutung der sogenannten Erbsünde versucht werden darf, so möchte ich sagen: Im ersten Menschen ist alles Menschensein noch eines gewesen, ein Ganzes, ein untragisches, ein paradiesisches Sein. Die

Menschheit, die Adam genannt wird, war ein einziger Mensch nur. Mit dem zweiten Menschen aber ist diese Ureinheit schon zerstört, der Schritt vom ersten zum zweiten Menschen ist der allerprinzipiellste und folgenschwerste in der Entfaltung der Menschheit. Menschheit und Seele sind nicht mehr eine ungeschiedene Tatsache, der Mensch ist etwas vom Dasein Abgelöstes geworden, etwas auf sich selbst Ruhendes. Die Menschheit ist in einzelne Seelen zerlegt, deren immer mehr werden, und so ist Vielheit und Vereinzelung, ist Haß und Kampf entstanden. Die Sünde, die große Sünde der Zerrissenheit, die Tragödie der Menschenvielheit, die sich haßt und verzehrt, hat eingesetzt und will nicht wieder enden. Im Menschen ist aber ein tiefes Gefühl, vielleicht eine Erinnerung an erste ungeschiedene Seligkeit: Daß dies nicht sein sollte, daß es Unrecht, daß es — wenn wir diese Tonlage noch einen Augenblick festhalten wollen — Sünde ist, sich hassend zu vernichten anstatt liebend eines zu sein. Ein übermenschlich Liebender, ein Gott wird herabgerufen, hebt in einem Herzen allergrößter Liebeskraft die Sünde von Anbeginn auf, erlöst die Menschen, die ihm gleich sind in Liebe, aus ihrer Vereinzelung dadurch, daß er die Grenzen niederreißt, die sie voneinander scheiden, daß er alles Menschenleben in ein All-Leben, in ein ungeschieden göttliches Leben löst, mit dem Vater, dem Urleben, zu einem macht. So ist Vielfalt und Feindseligkeit in der großen Liebe getilgt, die Sünde vernichtet. — Diese Abschweifung soll nicht dogmatisch genommen werden, sondern nur in das Verständnis der Liebe hineinführen, soll die Sehnsucht des menschlichen Herzens klar legen. Denn die Sehnsucht ist da, und ist lebendig, in jedem Herzen zu seiner Stunde: Die Sehnsucht nach Aufhebung der Schranken, nach Auslöschen der Grenzen mit ihren feindlichen Spitzen, die Sehnsucht nach Liebe.

2.

Jeder Jüngling und jedes Mädchen fühlt das Verlangen, einmal über sich selbst hinauszukommen, sich hinzugeben, sich in ein anderes zu verlieren. In dem Augenblick, wo diese Sehnsucht ihr Objekt gefunden hat, wo der Mensch plötzlich weiß: hier enden Unruhe und Sinnlosigkeit — in dem Augenblick ist die Liebe eingetreten, die Gewißheit, daß sich hier die Pforte auftut ins Große, ins Umfassende. Das untrügliche Gefühl verkündet: zu diesem Menschen hin, durch diesen Menschen hindurch führt der Weg aus schmerzhafter Zerstückelung ins Ganze. Und nun wird alle Kraft eingesetzt, dieses Höchste, daß sich so zwingend auferlegt, zu erreichen. Gelingt es nicht, dann vermag der Liebende sein Leben fortzuwerfen, weil er sich ganz verloren fühlt, ausgestoßen aus dem heiligen Reigen des Lebens. — Alles das tritt natürlich nicht klar ins Bewußtsein, aber es lebt in der Seligkeit und im Schmerz der Liebe. Der Liebende hat ein durchaus gutes Gewissen, er spricht sich die höchste Berechtigung und die Pflicht zu, seinem Gefühl zu folgen. Auch der folgt ja seinem Gefühl, den es zur Ausschweifung oder zum Verbrechen drängt, aber er tut es, weil er schwach ist, etwas in ihm widersteht. Der Liebende jedoch weiß sich mit seinem Gefühl bis zum letzten eins.

Die Schulpsychologie behauptet immer, daß das Gefühl zwischen den Polen Lust und Unlust pendele, daß es, abgesehen von seinen sachlichen Inhalten, entweder Lust sei oder Unlust oder eine Vermischung aus beiden. Man hat, was bei der Analyse der Sinnesempfindungen vorgefunden worden ist, einfach auf ein fremdes Gebiet übertragen — denn Gefühle sind nicht Empfindungen, auch nicht komplizierte und vergeistigte, sondern etwas ganz anderes. Das wirkliche Gefühl — es muß nicht die Liebe sein — steht jenseits von Lust und Unlust, hat seine eigene Existenzform, lebt von sich selbst. Wenn die Seele himmelhochjauchzend, zu Tode betrübt ist, so „schwankt"

sie durchaus nicht zwischen Lust und Unlust, selbst ihr Zu-Tode-Betrübt-Sein ist noch Seligkeit — nicht Lust im trivialen Sinn, aber auch nicht Unlust. Diese Schablone der Schule ist für alle echten Gefühle völlig unbrauchbar.

Das Kind hat noch keine entschieden abgeschlossene Individualität, es bewegt sich noch in einer Sphäre allgemeinen Lebens, es ist zwar naiv selbstsüchtig wie das Tier, aber ihm fehlt noch die bewußte Abgegrenztheit der Erwachsenen, die sich den Egoismus zum Leitfaden genommen haben. Weil Kinder im psychologischen Sinne noch keine Menschen sind, darum haftet für unser Fühlen noch etwas von der ungebrochenen Einheit des Naturlebens an ihnen. Sie sind, wie die Theologen sagen, von der Sünde, und wie wir es verstehen, von der Zerspaltenheit des Menschenlebens frei. Daher können Kinder unmittelbar Gegenstand der Liebe für uns sein wie die Blumen; wir spüren, daß sie noch in jener großen Einheit stehen, der all unser Liebestrachten — auch wenn wir es nicht wissen — zugewendet ist. Wir können vor ihnen des strömenden Gefühles teilhaft werden, das sich vor einem Anblick vollendeter Naturschönheit einstellt, nicht vom Subjekt zum Objekt, sondern vom menschlichen Subjekt zum Naturwesen hin. Für das Kind selbst ist die Liebe nicht ein großer Aufschwung, eine Erschütterung des ganzen Daseins, ein Hinübergleiten in eine andere Welt, sondern Beharren in seiner eigenen, natürliche Offenbarung seines Wesens. Das Kind gibt sich ohne Hemmung aus, es drückt gleichmäßig Menschen, Tiere, Pflanzen und Spielzeug ans Herz und an die Lippen, es steht mit allen Menschen auf „Du", kurzum es lebt noch in einer vormenschlichen Sphäre, es steckt noch viel tiefer im mythischen Zustand, in jener ungeschiedenen Einheit des Lebens, die der erwachsene Mensch schon zerrissen hat, um in einer Sonderzelle sein Dasein zu finden. So sind Kinder Wesen vor dem Sündenfall (und wenn ihnen eine moderne Theorie Sexualität zuspricht, so ist es eben Sexualität und Perversion vor dem Sündenfall), sie sind noch

nicht durch den tragischen Riß hindurchgegangen, der den Menschen von der Natur und den einen Menschen vom anderen trennt und feindlich scheidet. Im Kind ist die Liebe noch nicht Liebe des Menschen, das heißt Sehnsucht nach Zusammenschluß und Angst vor Vereinzelung und dann höchste Erfüllung, sondern unmittelbarer Reichtum und glücklicher Besitz mythischer Wirklichkeit; und wenn die Sprache des Alltags die Kinder Engel nennt, so hat sie recht. Das haben die Kinder vor uns voraus, das macht sie uns reizvoll und wunderbar — das müssen sie aber auch überwinden, um Menschen zu werden.

Im Zeitalter der Geschlechtsreife pflegt sich bei jungen Männern und bei jungen Mädchen eine Unsicherheit einzustellen. Sie sind nicht unbefangene Kinder mehr und sind doch auch noch nicht ganz hineingetreten in die Isoliertheit des reifen Menschen. Diese Unsicherheit steigert sich bis in die zwanziger Jahre, häufig zur Verbitterung und einem Gefühl völliger Verlassenheit und tiefer Enttäuschung, manche stehen dem Selbstmord nahe. Die Welt ist etwas Unheimliches und Rätselhaftes, etwas Schreckliches und Quälendes geworden, sie vermögen sich nicht mehr so recht aufzuschließen, sind voller Mißtrauen, kriechen in sich hinein und wissen zu mancher Stunde nicht, wie noch weiter leben. Das unindividualisierte Dasein des Kindes, der Quell aller Kinderfreude und aller Naivität ist dahin, mit Schauder und Angst finden sich die jungen Menschen isoliert und einsam, die Welt des Mythos ist ihnen versunken, ihrem Fühlen (nicht ihrem Verstande) dämmert das Bewußtsein jener Urtragik, jener Erbsünde, daß wir Menschen das Leben nur noch in seiner Zerspaltenheit kennen — ob durch eigene Schuld, wie der Begriff der Sünde voraussetzt, das vermag freilich niemand zu sagen. Dieser Zustand gerade der Besten unter den Heranwachsenden erscheint älteren Menschen oft lächerlich, „grün", sie verspotten etwas, was ihnen, den stumpf gewordenen Spießbürgern, doch weitaus überlegen ist. Denn die seelische Situation der Jugend

vor dem Aufbrechen der ersten Liebe ist etwas Bedeutendes und Tragisches, etwas, das zum tiefen Wesen der Menschheit gehört.

Das beschriebene Stadium weicht entweder allmählich der Trägheit des Alltags, ein bürgerlicher Beruf nimmt mehr und mehr Besitz vom Menschen — selten von Frauen, oft von Männern —, der Mensch altert, noch jung an Jahren, heiratet und begnügt sich und befriedet sich in irgendeiner regelmäßigen Beschäftigung, die von regelmäßigen Vergnügungen unterbrochen wird. — Oder mit der ersten Liebe tritt das Wunder ein. Jäh, nicht in allmählicher Umwandlung ist das Gefühl von Zwecklosigkeit, von Langerweile, von Lebensüberdruß dahin, alle Angst ist geschwunden, von der Liebe aufgezehrt, Quellen brechen auf, neue Kräfte sind da, das Leben leuchtet in niemals noch geschautem Glanz — die Welt wird schöner mit jedem Tag, man weiß nicht, was alles noch werden mag! Die große Lösung der Menschheitstragik ist plötzlich ins Gefühl getreten vor dem Anblick eines zweiten Menschen hat es aufgeschrien: Du! Du! — Wenn wir auch diesen einmaligen Blütenflor unserer grämlichen Aufgabe entsprechend zerpflücken und in ein dürres Herbarium pressen wollen, so müssen wir sagen, daß solch ein Mensch aus seiner quälenden Vereinzelung herausgetreten ist durch den, der ihm zum Gefühl der Liebe verholfen hat. Er weiß sich auf einmal berechtigt im Leben, erblickt Sinn und Schönheit überall, hat den Weg gefunden, der zur Einheit führt. Denn das ist der Sinn und die tiefere Bedeutung seines Erlebnisses: daß er nicht mehr verschlossen und verloren ist wie ein Weizenkorn, das aufs Gestein fällt, sondern daß er seinen Erdboden gefunden hat, sich einzusenken und Frucht zu bringen. Gegenliebe hat ihn aktiv aufgenommen in den heiligen Kreis. Das Gefühl der ersten Liebe birgt etwas Geheimnisvolles und es ist auch in Wahrheit geheimnisvoll und wunderbar, daß plötzlich ein anderer Mensch da ist, in den man sich mit allem den seinen auflösen kann und muß, daß der

unfaßbarerweise dasselbe will wie ich zu seinem höchsten Glück. Wollte er's nicht, dann wäre der Weg zwar gefunden, der Eingang aber versperrt. Nicht mehr im selbstsüchtigen Wollen wird letzter Mittelpunkt gefühlt, der natürliche Egoismus ist fort und einer höheren Einheit dargebracht worden, der Einheit mit dem geliebten Menschen. Das Gefühl seiner selbst lebt jetzt nicht mehr in der inneren verschlossenen Sphäre, sondern in der Verbundenheit mit dem Geliebten. Von diesem Augenblick an wird der Mensch reiner, er sieht genauer und peinlicher auf seine Handlungen und auf seine Regungen sogar, er schämt sich, wenn etwas nicht ist wie es sein sollte. Auch Fremden gegenüber empfindet er mehr Wohlwollen, läßt einmal einen Vorteil fahren, den er halten könnte, er wächst über manches allzu Eingeengte hinaus. Es hätte keinen Zweck, die Wunder, die die erste Liebe wirken kann, aufzuzählen und zu zergliedern; die Dichtung aller Völker ist voll damit. Aber beweisen nicht alle diese kleinen Züge der Vermenschlichung und Erhöhung, daß auch der Mittelmäßige mehr werden kann als er in Wirklichkeit ist, wenn er durch die Liebe über sich selbst hinausgerissen wird? Wie platt sind die späteren Verse manches Jünglings, der in der Glut der ersten Liebe Erstaunliches hervorgebracht und sich daher selbst für einen Berufenen gehalten hat. Mit Recht! Er ist berufen gewesen zur Zeit der ersten Liebe, er hat Welt und Menschheit mit den Augen eines Höheren angeschaut als er in Wahrheit ist, mit den Augen dessen, den die Liebe aus sich selbst genommen und einem reicheren Dasein eingefügt hat; ist der Rausch vorüber, so sinkt er kraftlos zurück.

Die meisten Liebenden haben nur die Person des geliebten Menschen im Sinn und sind nicht imstande, über ihn hinauszublicken und zu fühlen. Es geschieht nicht selten, daß der Egoismus nun auf die Gemeinschaft mit dem geliebten Menschen übertragen wird, daß er sich in „Hemismus" (ein Wort von Richard Avenarius), daß sich Ichsucht in Wirsucht verwandelt

und daß diese umfassendere Selbstsucht nun gegen alle anderen Menschen ebenso schroff, ja vielleicht noch schroffer Stellung nimmt als der primitive Egoismus des Einzelnen. — Anderen jedoch öffnet sich mit einem Schlage die Welt. Sie wissen plötzlich, daß ihre Liebe nicht im Geliebten endet, eine Ahnung höheren Einheit und höherer Seligkeit lebt in ihrem Gefühl. Die bis dahin niemals geschwärmt haben, besingen jetzt nicht nur die Augen der Geliebten, sondern auch die Schönheit des Frühlings, die sie nun zum erstenmal sehen, sie lauschen nicht nur der Rede, die von ihren Lippen kommt, sondern auch dem Bächlein, das sich durch die Wiesen plaudert. Stirb und werde! Dieses Wort Goethes umfaßt das Geheimnis der Liebe: Stirb, als der Zugeschlossene, als der in deiner Einzelheit Verängstete, der du gewesen bist! Werde Mensch im weiteren Sinne, Liebender, der Einheit und Zusammenhang gefunden hat, der in seinem Gefühl das jedem Menschen aufgegebene Problem der Urtragik gelöst hat.

Das ist das Außerordentliche und nicht Wiederkehrende der ersten Liebe: Schranken fallen, die gequält haben und die man doch nicht hat sehen können, weil man eben ganz in sie eingeschlossen war. Plötzlich wächst man über alle Enge seines früheren Ich hinaus und hinüber, in die Einheit mit einem anderen Menschen hinein. Eine nie erlebte seelische Situation: innigste Gemeinschaft ist eingetreten. Zum erstenmal erfährt der Mensch das berauschende Gefühl: Ewigkeit, erfährt es in Gemeinschaft mit dem Geliebten, schöpft es aus dieser Gemeinschaft. „Ewig" ist ja das eigentliche Wort der ersten Liebe, ewig wird sie währen, muß sie währen — und das Gefühl täuscht nicht, in ein höheres Leben selig einmünden, bedeutet: daß Vergänglichkeit endet, daß Ewigkeit anhebt. Die Liebenden erleben Ewigkeit im Auslöschen ihres Ich, in der Ekstase höchsten Verbundenseins. Mit diesem Augenblick der Verwandlung fängt die Welt neu an. Jede wahre und große Liebe ist nicht nur Umschöpferin der Seele, sondern auch Welt-

schöpferin, aus Brüchigkeit und matter Beengung ist in seligem Aufschwung eine neue Welt hervorgegangen.

Doch kaum jemals sind die überschwenglichen Verheißungen der großen Liebe dauernd wahr. Das ist der ärgste Schmerz und die bitterste Enttäuschung, die dem echten Menschen zustoßen können, daß er sich wieder als ein Vereinzelter finden muß, daß sein Gefühl, das imperatorisch Ewigkeit verkündet hat, in den Alltag, in die Ödnis zurückebbt. Das Gefühl „Ewigkeit" ist nämlich falsch gedeutet, herabgezogen worden. Man hat geglaubt, daß die Ewigkeit, die die Liebe verkündet, lange Zeit, bis zum Tode währen wird, also vierzig oder fünfzig Jahre, und begnügt man sich auch damit nicht, so ahnt man vielleicht eine Liebe über den Tod hinaus. Aber die Ewigkeit, die das Gefühl verheißen hat, ist wirkliche, metaphysische Ewigkeit gewesen, Umbrechen des bisherigen engen Daseins in ein absolutes Dasein, Einmünden bedrückten Lebens in Seligkeit. Dem aber ist der Mensch oft nicht gewachsen, er hat das Aufglühen eines nie geahnten Neuen, einer höchsten Qualität ins Quantitative verschoben und mißdeutet.

Nur wenige Menschen vermögen die Gewalt der ersten Liebe mit ihrer ganzen Verzücktheit ein zweites Mal zu empfinden. Die Enttäuschung ist ja einmal erfahren worden und läßt sich nicht mehr aus der Seele tilgen. Es ist der eigentliche Erotiker, der Mensch, dessen Lebenselement die Liebe ist, der das Gefühl immer neu und immer mit höchster Intensität erlebt, nicht anders als wäre es das erstemal. Der große Erotiker ist so ungewöhnlich wie der große Künstler. Als sein Idealtypus ist Don Juan aufgestellt worden, eine legendäre Gestalt, an der jedes Jahrhundert arbeitet. Er liebt immer aufs neue mit seiner ganzen Kraft und Hingegebenheit als das Genie der Liebe, denn ihm sind die Frauen und die Gefühle, die sie ihm schaffen, verschieden und reich wie dem Künstler seine Werke, deren jedes er schaffend liebt, als hätte er nie noch etwas anderes gemacht. So wird dem großen Erotiker die Liebe immer

neu und immer anders geschenkt, während der alternde Mann mittlerer Gefühlssphären, wenn er an seine Erlebnisse zurückdenkt, zu der Einsicht kommt (die ihm wohl für Weisheit gilt): daß es doch eigentlich immer dasselbe gewesen ist.

Aber in der Kraft Don Juans liegt auch die Schranke: seine Liebe bleibt immer Frauenliebe, sie vermag sich zwar phönixgleich zu erneuen, gewinnt aber niemals einen anderen Gegenstand, schwingt sich niemals auf kosmische Höhe. Das macht ihn ja den Frauen so teuer; sie spüren, daß sie ihm Anfang und Ende sind.

3.

Fast alle großen Künstler sind auch große Liebende. Wieder und wieder tut sich ihnen eine Pforte auf, mag sie nun durch einen Menschen hindurch führen oder unmittelbar in die Natur, in die Menschheit, in Gott. Goethe spricht von der wiederholten Pubertät des Künstlers, das heißt von seiner Kraft, immer wieder aus Vereinzelung ins Höhere zu wachsen, und man hat herausgebracht, daß er alle sieben Jahre eine andere Frau geliebt hat. Die Kraft, die andere meistens nur einmal über sich hinaufreißt und die dann langsam im Alltag versickert, bricht in solchen Menschen wieder und wieder durch — immer inniger mit der Schöpferkraft verbunden, die sich im Strömen der Liebe entfaltet. In dieser rhythmischen Frauenliebe Goethes spüren wir den erhabenen Pulsschlag eines Daseins, das aus sich hervorsteigt, verzehrend, spendend, schaffend und wieder in sich eingeht zu neuer Sammlung. Wir ahnen hier eine Lösung der Urtragik, die nicht nur vorübergehend ist wie die erste Liebe, die jeden einmal Seligkeit und Einheit fühlen läßt, sondern die eine wahrhafte Lösung bedeutet. Der Mensch vermag sich ja nicht ins All-Leben, ins Göttliche zu ergießen, wie es der Mystiker ersehnt; doch ein großer Rhythmus von Aus-

weitung und Einziehung ist uns von Goethe vorgelebt worden. Dieser Rhythmus wird gewiß nicht nur in seinen Liebeserlebnissen zu finden sein, sondern auch in anderem, in seiner Naturversenktheit zuvörderst. Denn öfter noch und tiefer als durch die Liebe einer Frau hat Goethe den unmittelbaren Zusammenhang mit der Einheit des All-Lebens gefunden.

Weltseele komm, mich zu durchdringen!

Das ist der selige und doch demütige Ruf der großen, der kosmischen Liebe. Weltseele dringt ein in den einzelnen, hebt ihn hoch auf, macht ihn gut, weise und schöpfungsvoll. Das stellt den Genius hoch über den großen Liebenden, daß er ein Liebender ist — und noch viel mehr.

Denn im Menschen sind noch andere Möglichkeiten der Liebe, die einmal wirklich und lebendig werden können, und bei manchen höheren Menschen gibt es eine stufenweise Entfaltung: Das ewige Recht und die ewige Schönheit der Jugend ist die Geschlechtsliebe, die Liebe im engeren Sinn. Über sie aber wächst manchmal etwas Neues, die kosmische Liebe. Solche Liebe scheidet prinzipiell von der anderen, daß sie Liebe nur von einer Seite her ist, daß sie nicht Erfüllung in der Gegenliebe finden kann, die die Liebe zwischen Mann und Frau wohl nicht bedingt, aber krönt. Kosmische Liebe wird daher am häufigsten bei Phantasiemenschen auftreten, die aus Eigenem das ganze Reich der Liebe zu schaffen vermögen, dann bei solchen, deren Leben sich natürlicherweise einsam vollendet; schließlich bei Enttäuschten (was dann freilich nicht mehr das Rechte ist). Menschenliebe, Naturliebe, Gottesliebe sind Offenbarungen desselben Urgefühles, das nun nicht mehr am Einzelnen haftet wie die Geschlechtsliebe, freilich auch nicht gestaltlos ins Leere fließen darf. Oft genug entartet nämlich das Gefühl wirklicher Liebe in eine gewisse verständige und lauwarme Menschenfreundlichkeit, in ein gleichmäßiges Wohlwollen, in ein salbungsreiches Schwätzen. Heute ist wieder einmal die große Konjunktur der Menschenliebe. Horcht man auf diese Reden, so wird man

zu seiner Verwunderung einen Ton bitteren Hasses vernehmen. „Der Mensch ist gut! Ihr sollt ihn lieben!" wird gepredigt. Aber hinter den Worten klingt es anders hervor: Ihr Nichtswürdigen, warum liebt ihr den Menschen nicht? Ihr sollt totgeschlagen werden, denn in euch ist keine Menschenliebe!

Die wahre kosmische Liebe haben wir aus dem Vers Goethes vernommen: Weltseele komm, uns zu durchdringen! — Sie schwingt schon leise in dem schönen Kindergebet:

Müde bin ich, geh zur Ruh,
Schließe meine Äuglein zu.
Vater, laß die Augen dein
Über meinem Bette sein!

Das Kind löscht ruhig aus im Schlaf und gibt sich einem Höheren in die Hände, oder wie es so schön heißt: Die Augen Gottes sind über seinem Bett. Auch mancher Erwachsene fühlt so, wenn er sich Gott anvertraut, mit ihm spricht, sich in Gottes Schoß geborgen weiß. Der Mystiker will als einzelnes Bewußtsein und als einzelne Seele verlöschen und in die große Liebe einsinken, die er doch nicht zu fassen und nicht zu benennen weiß. Er spricht von der Geburt Gottes in seiner Seele. Aus der inbrünstigen Liebe des Einsamen wird das Gefühl göttlicher Gegenwart geboren — göttlicher Gegenliebe. Wahre Gottesliebe, das heißt wahre Religion, ist ja nichts anderes als vertrauende Hingabe des ganzen Gefühlslebens und mit ihm des ganzen Menschen an ein geahntes, höheres, göttliches Dasein, gedanklich ausgesprochen: Der Übergang vom beschränkten Individuum, vom Einzelnen und Eingeengten ins Volle und Ganze, die Hingabe des Endlichen ans Zeitlos-Ewige. Religion ist Erlösung des Mangelhaften im Vollendeten. (Verschiedene Definitionen können einer Sache von verschiedenen Seiten her fassen.) Was das Gefühl der deutschen Mystiker verkündet, das lehren die Upanischaden in ihrer abstrakten Art. Anfang und Ende der brahmanischen Weisheit ist ja, daß die

Einzelseele, der Atman, der Weltseele, dem Brahman gleich ist, daß Einzelseele in Weltseele eingehe, aufhöre, als ein Gesondertes zu bestehen. Dieser Gedanke spricht klar aus, was das Gefühl der Liebe, wie wir es gedeutet haben, birgt, was sich in der Liebe durchsetzt. So kann man die Lehre des Veda eine Theorie der kosmischen Liebe nennen. Dort ist es freilich nicht Liebe, sondern nur eine Theorie dazu, denn Liebe kann nie etwas anderes sein als unmittelbare Gewißheit des Fühlens; wenn wir sie analysieren und deuten, stümpern wir doch nur an ihr herum.

Im Herzen manches mittelalterlichen Mönches und mancher Nonne lebt eine inbrünstige Sehnsucht, sich Gott völlig hinzugeben, sich in ihn aufzulösen, zu enden als das, was man ist, vernichtet werden im ewigen Wonnebrand, in der großen verzehrenden Liebesflamme der Gottheit. Vielleicht haben manche Nonnen des 14. Jahrhunderts tiefer den Sinn der Liebe verstanden als unsere Zeit; sie konnten sich nicht anders begnügen als mit dem Letzten. Einige von ihnen haben, bei allen Verirrungen der Phantasie, Worte starker Liebe gefunden, und es ist unzulänglich, alles dies in Bausch und Bogen für pathologisch zu erklären, denn krankhaft ist immer nur die Übertreibung und Verdrehung des Echten in der Seele, das Schöpferische nie. Die Gottesminne, das zitternde Sehnen in ein geahntes höheres Dasein hinein ist echte Liebe in unserem Sinn: Übersteigung der Einzelheit, Einmünden in ein Höheres, in die Seligkeit des ungeschiedenen All-Lebens, das hier Gott oder Christus heißt, bei den wahrhaft erleuchteten Mystikern allerdings kein persönlicher Gott ist, sondern alles umschließende, alles in sich tragende Gottheit, „der Grund". Jedes Zeitalter hat die ihm gemäße Form kosmischer Liebe zur Entfaltung gebracht, das deutsche 14. Jahrhundert (das bis in die Mitte des 15. reicht) ist die große Zeit der Gottesliebe, die von einem engen biblischen persönlichen Gott aufsteigt ins „fließende Licht der Gottheit". In dieser seelischen Strömung wird der große

Sinn der Liebe: Das einzelne Ich einzuschmelzen in ein Höheres, den Schmerz und die Tragik der Zerspaltenheit aufzuheben in der kosmischen Einheit zum erstenmal — von früheren fragmentarischen Wallungen abgesehen — ganz erfaßt, eine höchste Form der Liebe ist hier zur Vollendung gekommen.

Erlösung ist jetzt nicht mehr Erlösung von der Welt und vom Leben in eine jenseitige Existenz, wie sie das historische Christentum lehrt (vgl. 2. Teil, 3. Kap.), sondern Erlösung des Einzelnen ins Gefühl höheren Zusammenhangs, der aber ans Erdenleben geknüpft bleibt, nicht theistische Erlösung, sondern pantheistische. — Schon einmal ist gesagt worden, daß der mythische Mensch dem mystischen verwandt ist. Beider Grundgefühl ist die Liebe, aber während sich der Mystiker ganz in die Liebe zur unsichtbaren und unvorstellbaren Gottheit ergießt und verliert, lebt der Mythiker in der Liebe zur anschaulichen, in lebendiger Schönheit leuchtenden, tief innerlich beseelten Welt. Wer heute mythisch zu empfinden vermag, schaut die Natur im Zustand der Liebe.

Wenn der Theismus der offiziellen Konfessionen einen persönlichen Gott annimmt, so mag das dem primitiven Bedürfnis und den Wünschen der spekulativen Theologie entgegenkommen; echte strömende Gottesliebe kann aber nur dann bestehen, wenn stillschweigend oder ausdrücklich die Persönlichkeit — das heißt die Einschränkung nach dem Bild des Menschen — fällt und ein mystischer oder ein pantheistischer Zug in die Gottesvorstellung eindringt. Denn das ist gerade das Wesen der kosmischen Gottesliebe, daß sie über jede Einzelheit, und sei es die einer göttlichen Person, hinausstrebt. Ein abgesonderter reiner Geist kann nicht geliebt werden, damit Gott geliebt werde, muß er in einer unmittelbar gefühlten Beziehung zur Welt und zu den Menschen stehen. — Dagegen lebt selbst im indischen Ekstatiker, der sich vor den Schwerterwagen des Gottes wirft, um von ihm zermalmt und ausgelöscht zu werden,

eine Ahnung kosmischer Liebe, wie verzerrt sie sich auch äußern mag. Dasselbe Grundgefühl offenbart sich hier, das aus jenem Kindergebete spricht.

4.

Wie kommt es eigentlich, daß wir, wenn das Wort „Liebe" fällt, zuerst oder sogar ausschließlich an die Liebe zwischen Mann und Frau denken, als ob sie allein Liebe wäre und nichts anderes? Der Mensch ist weder ganz Seele noch ganz Leib, er stellt vielmehr eine unlösbare Einheit von Leiblichem und Seelischem dar, und die Geschlechtsliebe allein vermag diese Einheit in Schwingung zu setzen. Nur sie ist Sehnen der Seele und Trieb des Leibes zugleich. Vaterlandsliebe, Menschenliebe, Naturliebe, Gottesliebe ruhen fast nur im Seelischen, das hier seinen höchsten Gipfel erreichen kann; wir Menschen einer mißtrauischen und psychologisch geschulten Zeit wollen freilich nicht so durchaus glauben, daß die Gottesliebe ganz im seelischen Kreise verharrt, wir argwöhnen, daß sie ihre Ausstrahlungen ins Leibliche sendet und haben überhaupt ein gewisses Mißtrauen gegen rein seelische Gefühle, ein Mißtrauen, das meistens berechtigt sein wird. — Wo wiederum einseitige Begierde des Leibes zur Vereinigung besteht, sprechen wir, auch wenn sich diese Begierde nur auf eine bestimmte Person bezieht, nicht von eigentlicher Liebe, sondern von Sinnlichkeit und schalten auch diese Sphäre gern von der wahren Liebe aus. So kommt es denn, daß uns die seelisch-sinnliche Liebe zwischen Mann und Frau, völlige Hingabe des einen Menschen an einen anderen, als die einzig wahre Liebe erscheint, daß wir geneigt sind, alles andere nur für Nebenformen gelten zu lassen, wenn nicht gar als Entgleisungen zu entwerten. Nur diese eine Liebe geht ja von der menschlichen Einheit, die nun einmal seelisch-sinnlich ist, auf eine andere menschliche Einheit, und wieder zurück und erfüllt

so das Bedürfnis nach Auflösung eines ganzen Menschen in der Gemeinschaft mit einem anderen ganzen Menschen.

Die Sexualität äfft Geste und Gefühl der echten Liebe im Körperlichen nach, ersehnt Vereinigung wie jene, aber ihr fehlt die metaphysisch-übersinnliche Weihe, die den geliebten Menschen zum Symbol des Kosmos wandelt. Denn für den wahrhaft Liebenden ist der Geliebte Stellvertreter der Welt. In ihm ruht alle Schönheit und alle Vollkommenheit beschlossen, in ihm ist zum Höhepunkt gesteigert, was in der Welt Wert und Bedeutung hat. Das ist ja der Gemütszustand des wahrhaft Liebenden, und er geht nicht irr, er ist nicht das Opfer einer Täuschung, in seinem Gefühl hat sich wirklich die Vereinigung seines Ich mit der Welt vollzogen, die durch den geliebten Menschen vertreten ist. „Selbst dann bin ich die Welt." Nichts Fremdes ist geblieben, die Welt ist in die Vereinigung dieser beiden eingegangen, alle Sehnsucht des Daseins hat sich erfüllt, Vereinzelung und Angst sind geschwunden, in der höchsten Ekstase ist ein neues Sein, ein Bewußtsein hoher Ordnung angezündet worden ohne Ich, ohne Du, gesühnt ist die Erbsünde in der höchsten Liebe, das Bewußtsein der Menschheit ist nicht mehr vielfach zerspalten, Einheit alles Seienden ist geschaffen. Könnte dieser Zustand dauern, so wäre die Welt vom Fluche erlöst, jede Tragik aufgehoben, Vollkommenheit und Harmonie eingetreten.

Aber die Ekstase weicht. Und wenn die Liebenden nicht im höchsten heroischen Aufschwung des Liebestodes ihr Sonderdasein enden, so fallen sie wieder in zwei Menschen auseinander, wenn auch erhöht und gestärkt, durch die schmerzhafte Glut der Vereinigung hindurchgegangen. Wäre freilich echter Liebestod möglich, dann hätten diese beiden die Tragik des Menschenseins vernichtet, wären aus einer natürlichen Zweiheit zu einer übernatürlichen Einheit geworden. Hier muß man verstummen.

Liebe und Schönheit sind in einen unauflöslichen Kreis zusammengeschlossen: das Schöne wird geliebt, das können

wir leicht begreifen, aber auch das Geliebte wird schön, nicht nur für das Gefühl des Liebenden, auch für das unbestechliche Auge des Fremden besteht da ein Zusammenhang: die Stunden der Liebe machen den Menschen schöner, er schreitet über seinen Alltag hinaus. Wie diese beiden Gewalten Schönheit und Liebe zusammenhängen, das ist über Menschenverstand, und was man darüber vermuten könnte, wäre unzulänglich. Der Mensch, der von Schönheit oder von Liebe ergriffen wird — meistens beides untrennbar geeint —, erfährt ganz jäh das Bewußtsein des Unvergänglichen im Vergänglichen, der Dauer im Strömen. Das ist aber wieder Erhöhung seiner selbst in eine andere Sphäre, Fühlung kosmischen Zusammenhangs.

5.

Wenn ein Mensch niemals in irgendeiner Form Liebe erfahren hat, oder noch mehr, wenn er im Aufflammen seines echtesten Gefühles zurückgestoßen und mißachtet worden ist, dann wird er leicht in Isolierung und Verschlossenheit hineingedrängt, verliert immer mehr jeden Zusammenhang mit dem Leben der Welt und den anderen Menschen. So einer wird oft ganz und gar egoistisch, boshaft und voll mit Menschenhaß. Haß ist das der Liebe entgegengesetzte Gefühl, ist ein Sich-Zusperren gegen den Zusammenhang mit den Menschen und mit der Welt. Der Hassende vergräbt sich immer mehr in sich selbst, ohne doch meistens sich selbst zu lieben — er baut immer höhere Wälle um sich auf. Er pflegt und nährt seinen Haß, er liebt ihn sozusagen, und er ist geärgert und beleidigt, wenn er durch irgend etwas aus seiner Isoliertheit herausgerissen wird und seine feindselige Stellung mildern oder aufgeben soll. Eigentlich böse ist die endgültige Verhärtung und Absonderung einer Seele, die sich um und um mit Haß gewappnet hat; das schwä-

chere Wort boshaft meint nicht so sehr prinzipielle und endgültige Ablehnung jedes sympathischen oder Liebesgefühles, sondern mehr die durch den Mangel an Liebe eingetretene bittere Gemütsstimmung. Menschen, die wegen ihrer abstoßenden Häßlichkeit oder aus anderen Gründen ihr Verlangen nach Liebe niemals haben stillen können, pflegen, wenn ihnen nicht ein Schatz innerer Güte zu Gebote steht, verbittert und boshaft zu werden; sie können den Schmerz und den Neid nicht überwinden, wenn sie anderen reichlich gewährt sehen, was sie selbst entbehren müssen.

Wird ein Mensch, der in Bitterkeit und Haß lebt, einmal zu seinem eigenen Schrecken und gegen seinen eigenen Willen vom Aufflammen der Liebe überrascht, so kann eine so tiefe Umwandlung in ihm geschehen, daß ihr nichts anderes im Seelenleben gleichkommt. Es gibt wahrscheinlich keinen größeren Umsturz als den jähen Übergang vom Haß zur Liebe. Ein verwandter Akt ist das Verzeihen. Da wird alles Hassende und Feindselige, das sich gegen einen Menschen gekehrt hat, weggeschafft und vertilgt, der Wall wird abgetragen und der Zusammenhang der Liebe in die Seele eingesetzt. Verzeihung ist das höchste Opfer; in der Liebe dessen, der einem Böses getan hat, in der Feindesliebe vollzieht sich die völlige Aufopferung der Ichheit in die Liebe. Der erste Glaube der mythischen Menschheit an die Magie des Opfers hat hier seine innerlichste Vollendung erfahren.

Haß ist der positive Gegenpol der Liebe — wenn man überhaupt von einem positiven Gegenpol der Liebe sprechen könnte. Denn obgleich der Haß für die Feststellung des seelischen Bestandes ein tätig Wirksames, ein Positives also, bedeutet, für die höhere Betrachtung ist doch nur die Liebe positiv und schöpferisch, was ihr widerstrebt, ist Negation ihres Wesens und ihrer Kraft und bedeutet daher eine Verneinung. (Dieser Gedankengang führt unmittelbar in eine der tiefsten und wichtigsten Entscheidungen hinein: ob nämlich das Böse eine positive Macht

ist oder nur die Verneinung des Guten, ob die Weltkonstruktion des Parsismus die richtigere ist oder die des Christentumes.) Doch es gibt noch eine andere Negation der Liebe, die Negation, die aus der Entbehrung der Liebe entsteht: die Angst. Bei manchen jungen Menschen stellt sich eine unerklärliche Angst ein, Angst, daß man für immer zur Einsamkeit verurteilt, ausgeschlossen sein könnte aus der Gemeinschaft der Liebe, daß man in seiner Vereinzelung erfrieren müßte und gänzlich verloren gehen. Das ist auch, aufs höchste gesteigert, die Angst vor dem Tode. Man besitzt nichts als sein Ich und das hat sich nicht hingeben können an höheres Leben, nun muß es verstäuben und verwehen. Menschen, die sich in völliger Liebe einem Höheren anvertraut haben, fürchten den Tod nicht. Von gleicher Art ist die Angst, ausgeschlossen zu sein aus dem ewigen Kreis der Liebe und des Lebens. „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibt die Furcht aus, denn die Furcht hat Pein. Wer sich aber fürchtet, der ist nicht völlig in der Liebe." (1. Ep. Joh.) — Der Haß wendet sich aktiv gegen jeden Zusammenhang, bekämpft ihn, will Vereinzelung — und kehrt sich noch gegen sich selbst, indem er das eigene Ich anfrißt und lähmt. Die Angst bittet um Liebe und sie wird nicht gewährt. Über ihre beiden Verneinungen kann die Liebe siegen, sie gibt Trost und Gewißheit, daß das Vereinzelte aufgenommen wird ins Ganze. Dann schwindet die Angst, dann kann es auch geschehen, daß der Haß erweicht wird und sich löst (wie im Epilog von Dostojewskis Raskolnikow, wo plötzlich alle von Haß und Eigensucht aufgerichteten Dämme unterm Anhauch der Liebe hinschmelzen). Alle diese seelischen Vorgänge sind in den verschiedenen Lehren der Theologie von Gottesliebe, Sündenangst, Verstocktheit, teuflischem Haß und anderem ins System des Christentumes hineingenommen worden.

Schwerer als für den Mann ist für die Frau Entbehrung der Liebe zu tragen. Die Frauen leiden noch mehr, wenn sie

von jedem Zusammenhang, von der seligen Lösung in einen anderen Menschen ausgeschlossen sind. Der Mann, der ohne Liebe durchs Leben gegangen ist, pflegt nicht selten kalt und selbstsüchtig zu sein, aber meistens hat er doch Anschluß an irgend etwas Objektives gefunden, gibt sich seiner täglichen Beschäftigung hin, er vergißt sich über seiner Arbeit oder er hat eine Liebhaberei erkoren. Die Erfahrung lehrt jedoch, daß den Frauen dieser Ersatz im Objektiven nicht genügt und auch nur selten gelingt. Jeder kennt den Typus der Frau, der niemals Liebe empfangen noch gegeben hat, man weiß, daß diese Frauen von Grund aus unglücklich sind, gepeinigt vom Bewußtsein eines verfehlten Lebens. Sie hängen im Leeren, werden ohne Halt hin und her geweht. Ich will nicht weiter davon sprechen, wie solche beiseite geschobene Frauen Ersatz für Liebe suchen, wie sie sich manchmal an lächerliche Geschöpfe und Dinge verschwenden oder sich im Dienst einer Idee zu vergessen suchen.

6.

Das Verhältnis, das sich der Mensch zur Welt gewinnen kann, hat in der Liebe seine höchste Fassung gefunden. Die Liebe im weitesten Sinne löst für das Fühlen das objektive Problem des Menschen: wie steht der Eine zum All, wie verhält sich das Einzelne zum Ganzen? Und die Liebe offenbart dem Gefühl nichts anderes als was die weisesten Menschen: die unbekannten Verfasser der Upanischaden, Eckehart, Goethe als ihre letzte Einsicht verkündet haben: Einzelseele, geh hin zur Allseele! Weltseele, komm, uns zu durchdringen! Oder wie es Christus ausspricht: Ich und der Vater sind Eines. Geschaffen wird das Große aber nur aus der Seele des Menschen, und es vollbringt sich unmittelbar in der Liebe.

7.

Die Liebe ist die strömende Bejahung, die wertschaffende Kraft, die, noch vor jeder Bindung und Erstarrung, unbesorgt um objektive Gültigkeit, in sich selbst Gewißheit findet. Ehe wir weiterschreiten und zusehen, wie diese Gewalt der Seele in die Welt einströmt und sich der Natur vermählt, ist eine wichtige theoretische Frage zu erledigen, die allen unseren Aufstellungen erst das Rückgrat geben kann. Wie verhält sich das unmittelbare Gefühl der Liebe zu dem, was uns auch sachlich für wertvoll gilt? — Diese Untersuchung, die in etwas strafferer Form vollzogen werden muß, wird zur Begründung einer Wertfunktion führen.

Das Gefühl ist die ursprünglichste und im weitesten Sinn die einzige Wertquelle für den Menschen. Die instinktive Auswahl, die das subjektive Werten leitet, durchläuft alle Grade von matter Billigung bis zu stürmischem Begehren. Liebe ist die seelische Bewegung, durch die unbedingte Zustimmung, positive Auswahl, Wertbejahung verkündet wird; während im Haß die negative Auswahl, die Wertverneinung, wirkt. Entschiedene und intensive Wertgefühle sind nicht allzu häufig, die Wucht der Bejahung und der Verneinung kann bis zur völligen Gleichgültigkeit verebben. Das Gefühl einer leeren Stunde zum Beispiel wird nicht positiv, aber meistens auch noch nicht negativ eingeschätzt wie starker Körperschmerz. Zweifellos ist mit allen Inhalten des Lebens eine überaus differenzierte Bewertung verbunden, die ganz nach subjektiven Gesichtspunkten orientiert ist und der sachlichen Überlegung durchaus nicht zu entsprechen pflegt. Diese Wertungen haften am Augenblick des Erlebens, wiederholen sich nicht. Denn es gibt nicht zwei völlig gleiche Erlebnisse.

Weil diese Mannigfaltigkeit der seelischen Bewertungen für jeden Menschen besteht, wäre es falsch zu behaupten, daß das Erlebnis, wie immer es sei, einen positiven Wert verkörpere,

wenn es nur echt und stark ist. In der seelischen Wirklichkeit werden ja nur gewisse Elemente als wertvoll empfunden, andere als wertlos oder als wertwidrig. Setzt man das Erlebnis schlechthin dem Wertvollen gleich, so bedeutet das eine Unterwerfung des Lebendigen unter die Methode der Begrifflichkeit und sogar eine Vernichtung des lebendig Fließenden zugunsten des unveränderlich Starren. Denn wäre alles Erlebte, wie seine Inhalte auch seien, wertvoll und gut — Nietzsche hat das nicht selten behauptet —, so fiele ja der Unterschied zwischen den Erlebniselementen hin und es gäbe nicht mehr Wesentliches und Unwesentliches, Erwünschtes und Vermiedenes — nur subjektives, durch die Zeit strömendes Leben. Das unmittelbar beglückende oder quälende Erlebnis, das uns sicher ist wie nichts anderes, wäre gleichgültig geworden vor der Wucht überhaupt zu erleben; die Lehre, die das Leben erhöhen will, hätte es zu einem Begriffe verblaßt. An ihr mag so viel zutreffen, daß Leben besser ist als Totsein, daß das Leben unser einziger gewisser Besitz ist, und so meint es Goethes Vers: „Wie es auch sei das Leben, es ist gut!" — Die psychologische Erklärung dieser Theorie liegt darin, daß der ursprüngliche vitale Wert der Lebenserhaltung und -erhöhung, der die Tierreihe beherrscht, auf den Menschen übertragen wird, wobei man die wirklich erlebten Werte, die die bloße Erhaltung längst hinter sich gelassen, wenn nicht verdrängt haben, übersieht oder für nichts achtet. (Diese Theorie würde, nebenbei bemerkt, auch alle Geschichte unmöglich machen, weil Geschichte auf Wertunterschieden innerhalb des Lebens, auf der Gliederung des Lebens durch objektive — kulturelle — Werte beruht.)

Nach der Abweisung dieses Irrtums wäre nun eine subjektivistische Wertlehre denkbar, die das, was der Einzelne gerade jetzt begehrt und liebt, für gut und wertvoll, was er ablehnt, für schlecht und wertlos ansieht. Solche Meinungen sind hin und wieder aufgetreten, aber sie lassen sich nicht zu Ende führen. Wir wissen aus der Erfahrung des Alltags, daß es nicht dasselbe

ist, in der Laune des Augenblicks etwas zu begehren und es an und für sich hoch zu schätzen, es auch für später und für andere Menschen als wertvoll zu proklamieren. Ein extremer Relativismus mag sich immerhin damit begnügen.

Aus dem ganzen Aufbau dieser Arbeit könnte man vielleicht die Meinung herauslesen, daß hier Subjektivismus und Irrationalismus erhoben, Denken, Begriffebilden und Abstraktion abgelehnt werden sollen. Dies wäre ein Mißverständnis. Das Bestreben ist vielmehr, sowohl vom Rationalismus als auch vom Irrationalismus frei zu bleiben. Es wäre widersinnig und verwerflich, den Verstand und das Denken gering zu schätzen und die Bedeutung der abstrahierenden Tätigkeit zu verkennen. Nur die Herrschaft des Allgemeinen, des Gedachten über das Gegenständliche und unmittelbar Erlebte sollte vermieden werden. Auch im Alltagsleben des unwissenschaftlichen Menschen spielen Begriffe eine große Rolle, ohne daß er um sie wüßte, denn alles Beurteilen, alles Werten setzt die Existenz eines Allgemeinen voraus. Bis zum Schlusse dieses Kapitels wird unser Bemühen sein zu zeigen, wie die wirkliche Wertfunktion nur mit Hilfe zweier Elemente zustande kommt, von denen das eine im unmittelbar quellenden Gefühl lebt, das andere aber auf einem langen Umweg geworden ist und dem Reich der Begrifflichkeit angehört. Auch wo sich der Mensch dessen gar nicht bewußt ist, steht er unter dem Einfluß allgemeiner, nicht von ihm selbst erschaffener, sondern in den Werten und Geltungen der Vergangenheit und der Gegenwart abgesetzter Urteile. In Fühlen und Denken zugleich, in der Durchdringung dauernder Begriffe mit erlebten Wirklichkeiten waltet der lebendige Wert, die Wertfunktion. — Wir wollen daher nicht irrationalistisch, aber auch nicht subjektivistisch und relativistisch im Belieben des einzelnen das Wertvolle suchen, wir streben vielmehr einer Objektivität des Fühlens zu.

Zunächst ist zu fragen, ob sich schon in der Natur und ohne Hinzutritt des Menschen Wertunterschiede finden lassen; so-

dann, was es mit den für objektiv geltenden Werten auf sich hat.

Die Natur ist Fülle des Daseins ohne Ordnung, ohne Ziel, ohne jeden Hinweis auf etwas, das wir Sinn, Zweck oder Wert nennen könnten. Mit der organischen Natur, die in geschlossenen Individuen — Pflanzen und Tieren — lebt, bildet sich eine eindeutige und sehr starke Triebrichtung, der Zwang, sich selbst zu erhalten. Hier besteht nicht mehr völlige Gleichgültigkeit gegen die Umgebung, sie wird in dem Sinn ausgenützt, daß das abgegrenzte Individuum nicht untergehe, sondern sich am Leben erhalte und wachse. Dieser Trieb, der zugleich mit der Individualisierung in der Natur auftritt, ist offenbar nichts anderes als der beharrende und sich verstärkende Instinkt zur Individualisierung selbst. Der Mechanismus dieses Triebes beruht auf der Fähigkeit, zwischen Zusagendem und Abträglichem zu scheiden und das eine dem anderen vorzuziehen, und in dieser Tatsache der Auswahl erkennen wir den *ersten Ansatz des Wertens*. Das Tier wertet, mehr oder weniger bewußt, vielleicht ganz instinkthaft und unbewußt, die Erhaltung seiner selbst höher als den Untergang, und im unmittelbaren Anschluß daran die das Leben fördernden Empfindungen der Lust höher als die zerstörenden der Unlust. Die Fähigkeit und der Zwang, aus der Fülle aller dargebotenen Möglichkeiten die eine eindeutig und sicher auszuwählen, ist das Merkmal des Organisierten in der Natur, und dem Menschen vererbt. Dieser Impuls wirkt teleologisch (mit dem einzigen Ziel der Selbsterhaltung und Selbsterstarkung), hat aber keinen anderen Inhalt als den eigenen Leib und ist völlig blind gegen alles ihm Jenseitige. Hierbei sehen wir von der psychologischen Frage ab, wie weit diesem instinkthaften Streben eine Vorstellung des zu erreichenden Zweckes vorangehen mag, ob den höheren Tieren und dem primitiven Menschen, um zweckmäßig im Sinn der vitalen Erhaltung zu handeln, ein Bild des Zieles als Motiv gegeben sein muß. Dieses zweckhafte Handeln ist nichts als

der auseinandergefaltete Trieb, das eigene Leben — vielleicht auch dessen Fortsetzung in der Nachkommenschaft — zu wahren. Der Trieb, dessen telcologische Wirkungsweise doch nicht angezweifelt werden kann, hat den Charakter eines Naturgesetzes und nicht eines Wertes im eigentlichen Sinn, man darf sagen, der Trieb der Selbsterhaltung ist das Grundgesetz der organisierten Natur.

Aber das blinde Gehen ins Grenzenlose birgt doch dieses formale, dem Werten durchaus wesentliche Element: daß aus der Fülle der Möglichkeiten gerade eine ausgewählt und verwirklicht wird. Jede Handlung des Menschen — als Handlung im engeren Sinn, körperlich in die Umgebung wirkend, wie auch als innere Handlung des Vorstellens oder des Denkens oder des Begehrens — bedeutet ein Vorziehen dieses einen gegenüber allem anderen und ist ihrem formalen Ansatz nach nicht verschieden von jenem zwangsmäßigen Tun. Darüber hinaus enthält sie aber etwas grundsätzlich Neues: die Möglichkeit, sich einen abwandelbaren Inhalt zu verleihen. Die Handlungen sind jetzt nicht mehr auf die Vitalität als einzigen Inhalt und einziges Ziel festgelegt, sondern vermögen anderen, persönlichen oder sachlichen Wertungslinien zu folgen, die der Vitalerhaltung fremd oder feindlich sind. Primitive Völker werten Glasperlen höher als Nahrungsmittel, auch wenn sie hungern, der Gelehrte entsagt einer Mahlzeit, um sich ein Buch zu kaufen. Mit einer solchen vom vitalen Bedürfnis unabhängigen Haltung ist das Werten seinem Sinne nach erst wirklich entstanden, der prinzipiellste Sprung ist getan, der sich denken läßt. Ihm gegenüber ist der Weg vom unbewußten oder dämmernd bewußten Trieb zum vollen Bewußtsein nur ein Gradunterschied. Die Möglichkeit, sich vitalfeindlich oder vitalfremd (in der Schätzung theoretischer Wahrheiten zum Beispiel) zu entscheiden, bedeutet einen absoluten Riß, konstituiert den Menschen als ein von allen übrigen Geschöpfen im tiefsten verschiedenes. Hat sich früher das formlose Natur-

daſein zu einem Geformten verengt und iſt dieſes neue Leben Kampf um die Erhaltung der verengten, individualiſierten Exiſtenz, ſo hat ſich der Menſch (wenigſtens der Möglichkeit nach) vom naturgeſetzhaften Zwang zur Lebenserhaltung unabhängig gemacht und damit eine andere Art des Seins begründet, die auf der Fähigkeit beruht, unbeſchränkt, in dieſem Sinne frei zu werten.

Neben die früher eindeutig feſtgelegte Zielſtrebigkeit — aus der wir einen formal und inhaltlich immer gleichbleibenden Wert, den der Selbſterhaltung, herausleſen können — tritt jetzt ein zweites: irgendeine andere, dem objektiven Sachzuſammenhang der Welt entnommene Wertrichtung wird anerkannt. Dieſe zweite Möglichkeit iſt im Menſchen von Anfang an da. Er hat das Beſtreben, ſich einer Ordnung, ſogar einem Zwang nach objektiven Geſichtspunkten zu fügen, die natürliche Willkür zu überwinden, objektive Regeln zu ſchaffen und ſich ihnen unterzuordnen. Dieſer Wille zum objektiv Gültigen legt dem einzelnen Verpflichtungen auf, die mit ſeinen ſubjektiven Wünſchen und ſeinem Erhaltungstrieb in keinem Zuſammenhang ſtehen. Die Normen der Kindheitsvölker gelten immer für eine ganze Menſchengruppe, meiſt für einen durch gemeinſame Sprache zuſammengehaltenen Stamm, und jede, ſelbſt die primitivſte Menſchengeſellſchaft beſitzt richtunggebende und oft erſtaunlich verwickelte, untereinander ſyſtematiſch zuſammenhängende Normen für ihr Handeln, die, ſie mögen uns noch ſo willkürlich und töricht ſcheinen, doch eine objektive Wertungsweiſe verkörpern und viel entſchiedener befolgt werden als unſere ſittlichen Überzeugungen. Primitive bringen ſich zum Beiſpiel ſchmerzhafte Verletzungen bei, um irgendeinem geiſtigen Wert genugzutun, und ſtellen ſo offenſichtlich eine objektive Wertungsmethode über die ſubjektive der natürlichen Körperempfindung. Eine ſolche zerſtörende Handlungsweiſe iſt „gut", das heißt poſitiv zu werten; wollte man ſich ihr, vom Selbſterhaltungstrieb bewogen, entziehen,

so wäre das „schlecht". Oft stehen diese Normen mit der Selbsterhaltung und Stammeserhaltung in einem eingebildeten Zusammenhang — die magischen Zeremonien sind etwa Mittel, Regen hervorzubringen und die Nahrung zu mehren — und es ist auch kein Widerspruch, daß sich objektive Wertungsweisen auf vitale Inhalte beziehen. (Hierüber manches im ersten Teil.)

Der eigentliche objektive Wertungsakt ist in der menschlichen Grundtätigkeit des Urteilens eingeschlossen. Urteilen heißt auswählen, und zwar auswählen nach irgendwelchen sachlichen Gesichtspunkten (die sich ihrem Inhalt nach wieder auf das vitale Gebiet beziehen können). „Dieses Stück Zucker ist weiß" — das ist ein positives Urteil über einen einzelnen Gegenstand und scheint noch keinen Wert in sich zu tragen, gilt vielmehr nur als Beschreibung einer vorgefundenen Tatsache. In Wirklichkeit aber ist dieses Urteil ein Willensakt, der aus einer Reihe vorhandener und wahrgenommener Merkmale des Zuckers („süß", „kristallisch schimmernd", „würfelförmig" und so weiter) gerade das eine „weiß" ausgewählt und urteilend festgehalten hat. Dieses Urteil ist wie jedes andere positive oder existenziale Urteil eine Tat des Menschen gegenüber der chaotischen Fülle alles Seins, es ist das Ergebnis fortgesetzten Tuns, nämlich Bemerken, Auffassen, Auswählen, Entscheiden — Werten. Aus einer Anzahl von einzelnen Urteilen, die sich auf denselben Gegenstand beziehen, entstand als Niederschlag der Urteilstätigkeit der Begriff, ein Gebilde, das aus der Fülle aller möglichen Urteile mit einer bestimmten Richtungs- oder genauer Wertungsabsicht künstlich hergestellt wurde, eine Synthese aus einer Mannigfaltigkeit von Auswahlakten. Einige Urteile, die sich auf den Gegenstand beziehen, werden hierbei vernachlässigt, ausgeschaltet (zum Beispiel alles Anschauliche, wenn ein abstrakter Begriff erzeugt werden soll), anderes wird isoliert und verwendet. Selbst das umfassendste wissenschaftliche System ist nur ein aus einer großen Menge von Urteilen verschiedener Ordnung zusammengetretener Universalbegriff, der

sich wieder zerfällen läßt. In jedem Begriffe liegt absichtlich oder unabsichtlich, dem Inhalt nach oder nur aus seinem formalen Bau erfolgend, ein Werten zum Objektiven hin.

Jene Quelle der Wertung, die dem Objektiven zustrebt, ins Objektive mündet, beruht also darauf, daß jedes Urteil eine Auswahl aus dem Mannigfaltigen und so ein Festhalten des Einzelnen im Strom des Veränderlichen ist, beruht auf der Bildung von Begriffen, in denen das Fließende eine relative Beharrlichkeit gewonnen hat. (Das ästhetische Instinkt-Urteil des Schönfindens und das ethische des als gut Beurteilens sind ebenso Auswahlakte. Damit ist das Prinzip objektiver Wertung gegeben; denn jede Wertung setzt eine Auswahl voraus und die wird schon im bloß beschreibenden Urteil vollzogen. Ein Tier kann dem Zucker nur im Sinne der vitalen Erhaltung verzehrend oder ihn nicht bemerkend gegenübertreten, niemals aber, auswählend und sich entscheidend, Sonderurteile über ihn bilden.)

Die Wertung, die sich schon in der Auswahl der einen vor allen übrigen Eigenschaften ausspricht, wird immer entschiedener als Wertung empfunden, je höher die Zahl der umspannten Dinge, die Allgemeinheit des Urteils steigt. Das wertende Element erstarkt mit wachsender Allgemeinheit. Allgemeinheit, das heißt wiederholte Setzbarkeit, gilt als wertverkündend, Urteile, die für viele einzelne Dinge gelten, sprechen einen Wert aus.

Der erste psychologische Schritt zur Aufstellung eines Allgemeinen und Objektiven und dessen Wertung muß die Beobachtung gewesen sein, daß etwas über den zeitlich-räumlichen Augenblick hinaus dauert, daß sich etwas regelmäßig wiederholt. Das Urteil wurde gefällt: was identisch beharrt, ist mehr als was vorüberhuschend aus dem Gedächtnis schwindet. Ich erkenne die entsprechende Situation wieder, ich erinnere mich an sie — dieses Noch-Einmal schafft einer Situation einen höheren Wert als einer schnell geschwundenen Wahrnehmung. Hier liegt die erste Anerkennung eines objektiv Beharrenden, das

zugleich ein wiederholt Setzbares, Allgemeines ist und positiv gewertet wird. Das als identisch Wiedererkannte wird sich zum Begriff läutern, zu einem Gebilde, das ein Maß von Objektivität und Dauerhaftigkeit gegenüber dem Veränderlichen und Versinkenden birgt.

Wenn wir einen Blick auf den Gang der menschlichen Denkentwicklung werfen, so werden wir immer wieder erkennen, daß man möglichst hohe Allgemeinheit, Allgemeingültigkeit zu erreichen strebt, und daß diese als Wertvolles ausgezeichnet wird. Loslösung vom Augenblick ist das eine Element der Verallgemeinerung; was „wirklichen" Wert haben soll, muß nicht nur jetzt, sondern auch später gelten, eine Speise darf nicht nur in diesem Augenblick gut schmecken (um ein Beispiel aus dem der Subjektivität am nächsten liegenden Bereich zu wählen), sie muß auch ein zweites und ein drittes Mal gut schmecken, damit sie es „wirklich" sei. Eine weitere Verallgemeinerung ist die Lösung vom Hier-des Raumes. Der logische Prozeß vollzieht sich auf diese bekannte Weise, schafft aus dem Stoff der Wirklichkeit höhere Allgemeinbegriffe. Allgemeinheit ist ja Beharrlichkeit im Veränderlichen.

So entstehen die Naturgesetze, die mathematisch-physikalischen Begriffe, Gebilde, die planmäßig zum Zweck der Naturerkenntnis geschaffen worden sind und zeitlos, raumlos, überweltlich gelten. Diese Gebilde haben den Erkenntniswert von Einzelbeobachtungen im formalen Wertprinzip der Abstraktion verewigt und repräsentieren so Maxima jener besonderen Art der Werte, die Erkenntniswerte genannt werden. Sie erreichen ihre Vollendung in den mathematischen Formeln, das sind Gesetze oder Begriffe, auf den kürzesten Ausdruck gebrachte Zusammenfassungen regelmäßigen Geschehens. Dabei ist es gleichgültig, ob sie substantiell sind oder Beziehungsfunktionen darstellen. —

Sind im vorigen Teil die negativen, die entwertenden Tendenzen der Abstraktion und der Begriffsbildung hervor-

gehoben worden, so leuchtet jetzt ein, daß das eine Element der Wertung an das Bilden von verallgemeinernden Vorstellungen gebunden ist, daß also das wirklich lebendige Werten die Möglichkeit der Abstraktion zur Voraussetzung hat — wenn es auch nicht im Abstrahieren aufgeht. Wir haben gesehen, daß schon bei ganz primitiven Völkern, die noch nichts von Abstraktion wissen, diese Wertungsweise geübt wird, daß sie demnach als ursprüngliche Anlage gelten muß und in der Ausbildung allgemeiner Begriffe nur besonders zum Bewußtsein gekommen ist. Hieraus ergibt sich, daß dem Abstrahieren und Begriffebilden eine Tendenz, die Wirklichkeit zu entwerten, nicht einwohnen muß, erst im Fortgang der geistigen Entwicklung, die immer ausschließlicher das Abstrakte erhöht und das Konkrete herabgedrückt hat, ist dies so gekommen.

Tritt also in der Form hoher und höchster Allgemein„gültig"keit ein Inhalt auf, der auch als einzelner Inhalt wertvoll ist, und vereinigt sich so formal und inhaltlich Wertvolles, so entsteht die Wertungsweise, die etwas dauernd Anerkanntes verkündet. (Diese gerechte Handlung ist gut, gerecht zu handeln überhaupt ist sehr gut). Auf die Eleaten und auf Platon fußend, ist die Wert-Konzentration in Begriffen höchster Allgemeinheit wie „Schönheit", „Ewigkeit", „höchstes Gut", „Gott" ausgebildet worden. Diese Werte idealen objektiven Seins sind Wert-Maxima und als begriffliche Gebilde höchster Beharrlichkeit jedem Wechsel entzogen. Einmal ausgebildet und festgestellt, bedürfen sie nicht der Beziehung auf Menschen, die sie in besonderen Akten anerkennen. So besteht die Schätzung des Wahren vor dem Falschen aufrecht, auch wenn es keinen einzigen wissenschaftlich interessierten Menschen auf der Welt geben sollte; der Wert der Schönheit gilt, auch wenn nur noch Barbaren da sind. Aber gerade dieses In-sich-selbst-Beruhen, dieses Unbedingte entrückt die platonischen Werte der Unmittelbarkeit und dem Erlebnis des Wertvollen.

Auch die Richtungen der Psychologie, der Soziologie und der Volkswirtschaft, die nur das als wertvoll gelten lassen, was die

Luſt fördert, begründen ihre Werte durchaus auf dem Wege der Abſtraktion und Verallgemeinerung. Höheren Wert hat, was vielen Menſchen Luſt und Nutzen bringt, nicht nur einem oder wenigen (etwa ſo: das Geſetz des Staates gilt mehr als die Willkür des einzelnen); oder: für das Individuum hat das höheren Wert, was über den Augenblick hinaus Luſt verſpricht, dauernde Luſt, Wohlbefinden, Geſundheit. Und ähnliches mehr. Alle dieſe Gedankengänge beruhen auf dem rationaliſtiſchen Prinzip der Verallgemeinerung, der Bildung ſtatiſcher Werte.

Haben die ſtatiſchen Werte eine gewiſſe Vollendung erlangt, ſo ſtehen ſie wie ein abgeſchloſſenes Reich vor dem Gemüt des Menſchen, erhaben und klar, aber auch fern und kalt. Was als wirklich wertvoll erlebt wird, iſt wohl in Übereinſtimmung mit dieſer Sphäre, gewinnt aber ſeine lebendige Wirklichkeit und Wirkſamkeit erſt, wenn es mit dem unmittelbar aus der Seele brechenden Gefühl der Liebe, von dem früher geſprochen worden iſt, zuſammentrifft.

8.

Manche wollen nur ſubjektive, dynamiſche Werte gelten laſſen und nennen die ſachlichen Werte leere Theorie, andere nur objektive, ſtatiſche; ihnen gilt alles Subjektive als Unwert. Beides iſt falſch. Weder zeitlos ſtarr gewordene, dem Leben mehr oder weniger entrückte, begriffhaft formulierte Werte, noch vom Augenblick lebendig geſchaffenes und hinſtrömendes Wertgefühl ſind ſchon der wirkliche Wert. Das legitime Erlebnis des Wertes muß ſowohl ſubjektiv anerkannt als auch objektiv berechtigt ſein. Es enthält beide Elemente in unlöslicher Durchdringung, das ſpringbrunnengleich quellende Erleben und das Dauernde, das ſich abgeſetzt hat, das als Extrakt menſchlicher Kulturarbeit zurückgeblieben iſt. Ich nenne dieſes eigentliche

Wert-Erlebnis, das zugleich gestillte Wertforderung ist, die Wertfunktion. Eine Funktion ist die Abhängige zweier Veränderlicher. Die unbegrenzte Veränderlichkeit des subjektiven Faktors steht außer Frage, die Veränderlichkeit des objektiven, des normativen Faktors hat einen engeren Spielraum, sie beruht darauf, daß sich die Form des platonischen Wertes mit verschiedenen Inhalten erfüllen muß, um auf die Seele wirken zu können. Ein Beispiel für diese relative Beweglichkeit der statischen Werte: Allgemeines Prinzip für jede Kunst ist, daß die Teile eines Kunstwerks in einem gewissen organischen Verhältnis zueinander und zum Ganzen stehen sollen, damit das Kunstwerk gelungen sei. Diese allgemeine ästhetische Norm gewinnt unendlich viele Abwandlungen, je nachdem sie auf die verschiedenen Künste, auf die verschiedenen Stilarten und -formen angewendet wird. Jeder solche mit einem gewissen Inhalt erfüllte und doch (wenigstens bedingt) normative Satz kann als Grundlage für die Wertfunktion dienen.

In die wirkliche Wertung, mit der wir es jetzt zu tun haben, muß der subjektive dynamische Faktor der liebenden Bejahung als das eine Element eingehen, wenn die Wertung subjektiv gerechtfertigt, wahr sein soll. Die Liebe allein könnte nur subjektive Werte schaffen, Werte, die sehr weit gelten können, so weit, daß die eigene Existenz darum hingeworfen wird, die aber doch nimmermehr Anspruch auf objektive Geltung erheben. Ein Element aus dem Reich der statischen Werte muß dazutreten, das die sachliche Berechtigung, die Geltung der Wertfunktion verbürgt, damit sie mehr sei als subjektives Zustimmen, aber auch mehr als objektiv kaltes Anerkennen. Liebende machen sich selbst gerne weis, daß jene Frau schön, edel, vollkommen sei und richten auch an andere die Aufforderung, dies anzuerkennen; denn sie haben das Bedürfnis, ihr subjektives Gefühl durch einen objektiven Wertbezug gültig zu machen. Hassende suchen ihr Gefühl sachlich zu rechtfertigen und dichten dem Gehaßten eine Menge schlechter Eigenschaften an.

Jemand hänge mit allen Fasern an seinem Heimatdorf, das die Erinnerungen seiner Kindheit und so weiter birgt. Ihm bedeuten Dorf und Vaterhaus Werte hohen Ranges, aber er kann doch für ihre objektive Geltung nicht einstehen, er kann einem anderen nicht zumuten, daß er sie als gültig anerkenne. Und er tut es auch nicht, er ist sich der Subjektivität seiner Gefühle bewußt. Kommt aber ein Maler in dieses Dorf und findet es „schön", so erhebt er den Anspruch, daß diese Wertung objektiv gelte, für andere, für alle Menschen. In ihm sind die beiden Wertquellen ineinandergetreten, sein liebendes Künstlergefühl sagt ihm mit der ganzen Freude des Eindrucks: Wie schön ist das! — und er weiß dieses subjektive Gefühl von einem platonischen Wert, dem der Schönheit her, legitimiert, die Wertfunktion, die in ihm entstanden ist — und die sich vielleicht in einem Bilde verewigt —, erhebt Anspruch auf objektive Geltung. So fordert und erwartet der Künstler, der die platonischen Werte der Schönheit im Gefühl hat, daß sein ästhetisches Empfinden objektiv gültig sei — nicht aber sein erotisches einer Frau gegenüber.

Anderseits kennt jeder die kühle und ein bißchen gleichgültige Anerkennung, die man schönen Gegenständen oder guten Gedanken zollt, wenn man nicht innerlich auf sie hin bewegt ist. Ein ästhetisch oder theoretisch Wertvolles aus dem Bereiche der platonischen (Kultur)werte wird widerspruchslos zugegeben, aber die innere Wallung, das subjektiv bejahende Element bleibt aus, es kommt nicht zur eigentlichen Funktion des Wertens. Erst wenn jenem Anblick, jenem Gedanken mit einem subjektiven Ton persönlicher Hinneigung begegnet wird, entsteht die Bewußtseinslage, in der subjektive Wallung und objektive Anerkennung zusammenfallen, die Wertfunktion. Bei vielen Menschen löst der Anblick eines wohlgeformten Gegenstandes schon sozusagen automatisch oder gewohnheitsmäßig die Funktion des Schönwertens aus. Sie sind durch Übung innerlich so eingestellt, daß die subjektive Bejahung, die zur Wertfunktion nötig ist,

ganz von selbst in Tätigkeit tritt. Diese Übung wird zwar den Geschmack verfeinern, aber die Intensität des Erlebnisses schwächen. Ebenso ist es mit Leuten, die sich aus dem Denken einen Beruf gemacht haben; wahre Gedanken zu finden, ist ihnen kaum mehr ein unmittelbares Erlebnis des Erkenntniswertes, mehr eine Gewohnheit, weil der subjektive Elan, der zur Wertfunktion nötig ist, zu schwach auftritt oder auch gänzlich fehlt. Die wirkliche, lebendige Wertfunktion, die nicht nur das Gefühl subjektiver Liebe, sondern auch das Bewußtsein objektiver Gültigkeit mit sich führt, erfordert beide Elemente, das dynamische und das statische. Erst in ihrer Verschmelzung werden subjektives Wertgefühl und objektives Wertanerkennen zur Einheit gebunden. Aber die Wertfunktion ist nicht ein Starres, sondern ein ununterbrochen fließend Lebendiges, das bald nach der einen, bald nach der anderen Richtung steigt, bald intensiver, bald weniger intensiv auftritt. Sie ist daher nicht ein Begriff, wie es die statischen Werte ihrem formalen Bau nach sein müssen, auch nicht bloß subjektive, jeder sachlichen Ordnung unzugängliche Stimmung, sondern eine Kraft, in der sich — dies sei vorweggenommen — die Persönlichkeit des Menschen offenbart. Dieser funktionalen Auffassung bleibt der wirkliche Wert immer biegsam und schmiegsam und kann dem lebendigen Wertbewußtsein, das wir kennen, gerecht werden. Ich meine dabei nicht, daß zwei für sich bestehende Wesenheiten in einer Addition, Multiplikation oder sonstwie zusammentreten, um die Funktion hervorzubringen, ich meine nur, daß sich die lebendige Wertfunktion in zwei Elemente, in das unmittelbar empfundene, mit Wertgefühlen beladene Erlebnis und in die Beziehung auf einen überempirischen, beharrenden Wert zerlegen läßt. Ihn aus zwei heterogenen Elementen zusammenzufügen, schien nur der Einsicht dienlich. Wenn man die beiden Wertbereiche psychologisch und genetisch betrachtet, so stammen ja auch die platonischen Werte aus dem unmittelbaren Wertgefühl, das sich im Lauf der Kulturentwicklung verdichtet und

verewigt hat, auch sie entspringen also der menschlichen Seele. Stellt man aber die Frage nach dem objektiven Wesen des Wertes und nach der Art, wie der einzelne wirkliche Wertungsakt zustande kommt, so müssen beide Bereiche als verschieden aufgefaßt werden. — In solcher Bedeutung führt Abstraktion nicht von der Wirklichkeit fort, sie dient ihr vielmehr — das ist aber ihr wahrer Beruf.

Und doch kann die Liebe allein Höchstes verwirklichen — für ihren Spruch objektive Geltung fordern. Wir haben schon davon gesprochen, daß in der Verzückung der Liebe Schönheit geschaffen wird, daß subjektives Fühlen und objektiver Wert — Liebe und Schönheit — in eines zusammenschmelzen können. Alles Sein vollendet sich, es ist kein Unterschied mehr zwischen Subjektivem und Objektivem, zwischen Seele und Welt.

In der Zwiespältigkeit der menschlichen Urfunktion liegt begründet, daß immer, wenn der Wert als allgemein verbindliche Norm, als unbedingtes Postulat gefaßt wird, ein Gefühl von Unbefriedigung zurückbleiben muß, weil eben diese allgemeine Normhaftigkeit nur die eine Seite in Rücksicht zieht und so der wirklichen Wertfunktion nicht genügen kann. Wo das Element des Objektiv-Wertvollen einseitig auf den Menschen wirkt, übt es einen Druck aus, den die Seele — sie mag noch so sehr von ihrer das Wertvolle schaffenden Autonomie überzeugt sein — wie etwas Fremdes empfindet, weil ihm der bejahende Strom der Liebe nicht entgegenkommt. Daraus entsteht die kühle Anerkennung der Verbindlichkeit jener Werte, die (besonders auf sittlichem Gebiet) Pflicht heißen. Der Pflicht wird gefolgt oder nicht gefolgt, das innere Verhalten zu ihr bleibt immer gleich: ein objektiv Wertvolles erhebt den Anspruch, als einzig berechtigter Wert anerkannt und verwirklicht zu werden, und dieser Anspruch wird zugegeben. Die Pflicht ist keine Funktion, nur der einseitig ausgeübte Druck des statischen Wertelementes, sie ist kein unmittelbar lebendiges Wertgefühl, kann allerdings in der Form der Funktion auftreten,

wenn ihr ein dynamisches Element bejahend entgegenkommt. Dann haben wir aber den Fall, daß man das pflichtmäßig Gebotene „gerne" tut, und dies ist nach rigoroser Pflichtethik schon nicht mehr ganz sittlich — mit Recht, weil die Pflicht nur den Druck des allgemeinen, beharrenden, statischen Faktors verkörpert. Selbst wo man der Pflicht höchste Lebensgüter zum Opfer bringt, ist keine lebendige Wertfunktion im Spiel gewesen, nur das von den Rigoristen so hoch geschätzte Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz, das heißt das Zugeständnis, daß jene platonischen Werte durchaus allgemein, also auch für mein Handeln gelten. Sokrates ist völlig überzeugt, daß er immer recht getan, daß er die Jugend nicht auf Abwege geleitet hat, wie ihm dies die athenischen Richter vorwerfen. Aber er trinkt das Gift trotzdem, weil er die Gesetze des Staates als objektiv wertvolle Normen anerkennt, und weil der von ihnen ausgehende Druck jedem einzelnen Bürger die Pflicht des Gehorsams auferlegt. Aus seinem Innern kommt diesen Gesetzen und dem auf ihnen beruhenden Urteilsspruch nichts entgegen, er empfindet diesen Spruch als falsch und ungerecht, kann ihn also nicht mit dem Gefühl der Wertbejahung liebend empfangen. Es ist sicherlich heldenhaft und groß, wenn ein Mensch sein Handeln durchaus nach platonischen Werten einrichtet, ohne auf die Regung des eigenen Innern zu achten. Aber das gehört auf ein anderes Blatt. Die Pflicht ist nicht die Funktion aus zweierlei Wertfaktoren, sondern nur der einseitige Druck abstrakter Werte auf die widerstrebend zum Gehorsam bereite Seele.

Ist dem Gebote der Pflicht nicht gehorcht worden, obgleich seine Berechtigung anerkannt wird, so regt sich das Gewissen. Das Gewissen ist ein Phänomen innerer Zwiespältigkeit, das objektiv Anerkannte und das subjektiv Gewünschte fallen nicht zusammen. Das Objektive ist zurückgedrängt worden und läßt sich doch nicht ganz aus der Seele bannen. Das Gewissen, die Forderung des Objektiven „drückt". Der Mensch geht mit dem

Unbehagen herum, daß nicht alles ist, wie es sein sollte. Je feiner ein Mensch organisiert ist, desto geringere Disharmonien der objektiven Norm mit der subjektiven Neigung werden hinreichen, damit sich das Gewissen fühlbar mache. Man weiß vielleicht gar nicht, wie viel sittliches Wohlverhalten aus solchem Hang zur Bequemlichkeit und Eudämonie stammt. „Gewissen" und „schlechtes Gewissen" ist dasselbe, das „gute Gewissen", von dem manchmal gesprochen wird, ist nur ein Ausdruck dafür, daß sich das Gewissen nicht bemerklich macht, daß innere Ruhe besteht. Es leuchtet ein, daß das Phänomen des Gewissens nicht etwa bloß eine moralische Erscheinung vorstellt; es verkündet immer den Zwiespalt des objektiven und des subjektiven Wertfaktors. Wenn der Gelehrte der Pflicht zur objektiven Wahrheit nicht völlig Genüge getan hat, so drückt ihn das Gewissen, und den Künstler, der etwas vollkommener hätte machen können und es vielleicht aus Trägheit halbfertig läßt oder gar nicht beginnt. (Man hat dergleichen von Rossini erzählt.)

Ich will noch kurz andeuten, wie aus dem ununterbrochenen Strom eines individuellen Lebens durch das Zusammentreffen persönlich starker Regungen mit objektiven Kulturwerten Augenblicke hervorgehoben werden, die für diesen Menschen historisch sind. Individuell historisch ist zum Beispiel die erste Liebe, die Zeit, wo das bisher geradlinig verlaufende Einzelleben von einem Höheren und Allgemeineren erfaßt und aufgenommen wird, vor dem alles Bisherige bedeutungslos scheint. Historisch ist ferner der Augenblick, wo sich ein Mensch eines ihm bestimmten Berufes klar bewußt wird und ihn auf sich nimmt. Hier quert ein objektiv Wertvolles — gerecht zu sein als ein Richter, wahrhaft zu sein als ein Forscher — das bisher ohne diese über-individuelle Weihe dahingeflossene Leben. Wird dieser Gesichtspunkt auf das Leben der Völker und der Menschheit übertragen, so sind die Zeiten historisch, werden aus Geschehen zu Geschichte, wo im Hinfließen objektive Kultur-

werte erscheinen, die übernommen und fortbildend weitergeführt werden. — Am eindringlichsten verstehen wir die Wertfunktion in der Intuition des Künstlers, der unmittelbaren Durchdringung der liebend erschlossenen Seele mit dem statisch Wertvollen; im Gotteserlebnis des Mystikers, dem Seele und metaphysisches absolut wertvolles All-Sein in Eins fließen; im Gefühl dessen, der es vermag, ein objektives Gebilde der Natur mit der eigenen Seele so zu durchdringen, daß ihm jene Landschaft zum Ausdruck der Seele wird.

Wir verstehen jetzt, was Persönlichkeit im letzten heißt: dauernde und mit Sicherheit eingestellte Wertfunktion. Persönlichkeit ist der ewige Kreuzungspunkt der Kulturwerte mit allem Subjektiven und Elementaren, ist die Kraft, die immer neue Synthesen des Wertvollen durch die Verbindung beider Reiche hervorbringt. Nicht in selbstgenugsamer Subjektivität, aber auch nicht in der objektiven Kälte jenseitiger Wertideen, sondern in der lebendigen Durchdringung beider wird das endgültig Wertvolle des Lebens gefunden. Die bloßen Strebungen der Lust, die außerhalb jedes objektiv Wertvollen stehen, werden in die Wertfunktion hineingezogen, von ihr umgebildet. Die Lust ist, von der Wertfunktion, die jetzt Persönlichkeit heißt, ergriffen, nicht mehr oder nicht mehr ganz primitives Empfinden, auch sie wird vom Wertcharakter gefärbt, vielleicht durchdrungen, sie wird „geadelt". Geschlechtlichkeit soll in der Liebe aus einem bloß Lustvollen zu einem Wertvollen werden, das Triebhafte soll nicht platonisch einseitig durch einen sachlichen, objektiven Wert ersetzt werden, sondern bestehen bleiben, aber seines bloßen Triebcharakters in der Wertfunktion Persönlichkeit entkleidet. — Die Lust, die aus dem Machtgefühl quillt, ist, von einer großen Persönlichkeit getragen, nicht mehr inhaltslose Herrschsucht, die sich selbst genießt, wird vielmehr als Organisation in den Dienst von Kulturideen gestellt, führt diese ins Leben ein. Organisation ist Macht im Dienst ideeller Werte (die nicht immer zu billigen sein müssen, aber immer

ideellen, platonischen Charakter haben), sie ist die Art, wie das Wertvolle dem Wirklichen einverleibt werden kann. Ebenso wie Persönlichkeit ist Organisation ein Mittleres zwischen zwei Bereichen, eine Wertfunktion.

So weit wir berechtigt sein mögen, den oft vieldeutigen Weg der Menschheit und den eindeutigen Weg der Besten wiederum selbst als einen objektiven Kulturwert zu fassen und zu isolieren, dürfen wir sagen, daß es der Wertwille der Menschheit ist, ihr naturhaft wirres und zusammenhangsloses Leben in werterfülltes Leben zu wandeln, aus Naturwesen Persönlichkeiten zu schaffen, endlich alles Sein außerhalb des Menschen so sinnvoll zu gestalten oder umzudeuten, daß das Chaos des Daseins Kosmos geworden ist, daß nichts mehr zurückbleibt, was gänzlich wertfremd wäre, daß alles Sein durch die Wertfunktion mit Wertvollem in prinzipieller Verbindung steht.

Drittes Kapitel

Seele und Landschaft

Are not the mountains, waves and skies a part
Of me and of my soul, as I of them? Byron.

1.

Lebendige Liebe quillt aus der Seele des Menschen, ergießt sich über die Welt. Die Kraft der Beseelung, die in mythischer Zeit Leben und Gestalt in der Natur gefunden hat, wirkt stark wie ehedem, der Mensch wird in die Landschaft hineingezogen, sie wandelt sich zu einem Teil seiner selbst. Das Urgut mythischen Schauens und mythischer Beseelung lebt fort; von Seele zu Raum und Gestalt, von Natur zu Seele geht ein Strömen. Aus der Liebe wird der große Zusammenhang geschaffen, offenbart sich immer neu vor den Bildungen der Natur.

Noch heute können wir die scheue Andacht des Griechen und des Germanen verstehen, die sie vor einem gewaltig verwurzelten, viel geästeten alten Baum befallen hat. Wie in ihnen, so regt sich in uns das Gefühl ruhenden Lebens, etwas wie Göttlichkeit kommt uns nahe. Wir Kinder einer auf den Menschen gestellten Zeit werden von dieser lebendigen Bildung nicht zu einer Baumseele und zu einem Gotte geführt, sondern zu Regungen unser selbst, wir vermögen uns in innigen Zusammenhang mit dem Baum zu versetzen, in der Ahnung von Verwandtschaft und gemeinsamem Leben, und wir meinen

dasselbe wie der Mensch mythischer Zeit, der ein Baumwesen geschaut hat. Bei alledem handelt es sich nicht um ästhetisches Wohlgefallen an der Form jenes Baumes, sondern um das unmittelbare Bewußtsein von Zusammenhang und Nähe, das allerdings durch die Vollkommenheit der Erscheinung geweckt und getragen wird. Was für die Griechen ihre Bildnerkunst gewesen ist: der Wille zur Vollendung der Menschheit trotz allem, was dawider steht, das bedeutet für uns Naturversenkung. Wir wissen, daß es ums Menschenleben nicht sonderlich bestellt ist — aber wir schaffen ihm eine Vollendung in höherer Einheit.

Dies ist die andere Form, der Natur gegenüberzutreten: in der Aufhebung des Trennenden, im unmittelbaren Erlebnis der Nähe und der Einheit, während die Naturwissenschaft die Grenzen betont, das Unterschiedene zu völliger Fremdheit steigert. Fürs Fühlen hat die Natur ein Leben und ein Schicksal, sie wird im Frühling geboren, atmet ihren heißen Sommer, vergeht im Winter. Sie ist der Geburt und dem Tode untertan wie der Mensch und wird ihm daher Bild und Symbol — wenn man dieses Wort nicht mißversteht — seines Lebens, seines Glückes und seines Leides. Obgleich vergänglich, wird sie zum Bilde der Unvergänglichkeit, des ewigen Lebens. Im Anschauen überwinden wir den Tod, nicht durch die dauernden, aber inhaltsleeren Gebilde des Denkens, sondern durch Einfühlen und Mitschwingen, hineintretend in das, was uns nah ist und doch nicht wir selbst. Liebend gewinnt sich der Mensch Zusammenhang mit allem Sein, seine Liebe schafft Schönheit in der Welt und die Schönheit wirkt zurück aufs Menschenherz, lockt Liebe hervor.

Wenn der alte Mythos die Welt aus den Gliedern eines ungeheuren menschengestaltigen Riesen hat hervorgehen lassen, den Menschen wiederum aus den Elementen der Welt, so können wir die Verwandtschaft und Einheit ohne solche Veranschaulichung fühlen. Der Mensch, in dem sich's mythisch regt,

weiß sich dem Naturleben verknüpft; immer wieder taucht er in den belebenden Schoß, geht mit neuen Kräften daraus hervor. Ist er zum Schaffen begnadet, so wachsen ihm ohne Unterlaß aus verborgenen Wurzeln die großen Visionen des All-Lebens.

Wir steigen im Mai die Schlucht hinauf, immer höher durch das leuchtende Grün des Laubwaldes, bis zum Schnee, unter dem der Gießbach sprudelt, mit seinem Brausen die Enge anfüllt. Heraklitisch faßt uns das ewige Kreisen ans Herz — unsterblich das Sterbliche, sterblich das Unsterbliche. Unter tiefblauem Himmel am Schneerand sind die Bäumchen halb umgebrochen von der Lawine und doch grün beblättert noch im Daliegen. Der Schnee ist zurückgewichen, hat die dunkle Erde frei gegeben, Schritt für Schritt sind ihm die Schneeblumen nachgeklettert, auf ihren weit offenen, rosenweißen Kelchen suchen Bienen ihre Frühlingsnahrung. Zwischen Schneeblumen rote Berg-Orchideen und blaue Leberblümchen, atmend im neuen Licht. Ein Stück der Schneebrücke stürzt donnernd in den Bach, nichts Starres kann länger widerstehen, von den Felswänden rieselt in Schaumfaden der gelöste Winter. Ein prächtig gemalter schwarzgelber Salamander rekelt sich in der Sonne. Vor unserem Auge steht das Tier auf aus seinem Winterschlaf, die Blumen treten aus der Erde hervor, in lebendiges Strömen löst sich das Schwere, das Erstorbene, heute wie je. Ist doch aller Auferstehungsglaube des Menschen nur Gewißheit vom neu erwachenden Leben, das niemals zu Ende geht — Glaube, den er im Mythos faßt. Weil wir Ewigkeit ersehnen, weil unser höchster Wille und unser höchster Beruf ist, das Sterbliche unsterblich zu machen, im Vergänglichen Dauer zu finden — darum schauen wir in der Natur, die niemals stirbt, nur durch den Jahreskreis wandelt und sich verwandelt, das ewige Leben. Die Sonne hat das Leben aufgeweckt, sie schenkt Kräfte allem, was atmet und sich regt, sie ist verehrt worden von den Gläubigen der Natur-

religion, zuletzt von Goethe und von Nietzsche noch; aber selbst der verständige Sokrates betet zum aufgehenden Gestirn. Unser Auge muß sonnenhaft sein, sonst könnte es nicht die ewige Erneuerung schauen — als eigenes Glück begrüßen. Mächtiger noch als Grün, das aus Ruinen bricht, rühren uns diese Bäumlein an, deren Fuß vom Schnee gehalten wird und die doch ihre golden durchleuchteten Blätter ins Licht tragen.

Goethe ist der erste Mensch, in dem die Liebe zum erscheinenden All, zur Natur, ganz lebendig und ganz wirksam gewesen ist. Im Lauf seines Lebens kommt er der Natur immer näher, schauend, sinnend, erkennend durchwandert er ihre Bereiche, verleibt sie sich ein. Sommernächte sind gewesen, wo er sich nicht von dem Leben der Erde und von den Gestirnen lösen konnte, er hat ohne äußeren Grund im Freien geschlafen — als erster! (Wie Petrarca als erster Mensch grundlos auf einen hohen Berg gestiegen ist.) Weil Goethe ein Liebender im höchsten Sinn gewesen ist, hat er auch die Gegenliebe der Natur empfangen, sie hat ihm treue Organe verliehen zum Schauen und zum Erkennen. Das Verhältnis Goethes zur Natur entspricht der liebenden Hingabe des Mystikers an die Gottheit, die ihn mit ihrer Gegenliebe lohnt. Im tiefsten ist Gemeinschaft, wenn auch alles Sichtbare und Scheinbare in verschiedenen Sphären kreist. Und wenn der alte Goethe plötzlich das Verlangen spürt, sich wieder mit den Urelementen zu befreunden, sich von den Menschen zu den Steinen kehrt, so ahnen wir die große heilige Liebe, ahnen wir, daß die Menschheit auf ihrem höchsten Gipfel wieder ins Leben der Natur eingeht — um noch größer und reifer aus ihr hervorzutreten. Alle Gewalten des Lebens fluten schenkend, empfangend durch Menschheit und Natur, in so heißer Fühlung glühen Seele und Welt ineinander, daß uns ein Mensch der neuen Zeit anrührt wie eine mythische Erscheinung ...

Man hat den Menschen oft als den Mikrokosmos, die Welt im kleinen aufgefaßt, als Spiegelbild und Konzentration des

Makrokosmos, der Welt im großen. Aber nicht nur der Mensch ist Mikrokosmos, noch viel mehr ist die Welt Makropsyche, in den Raum, in die Fülle der Gestaltungen ergossenes und aufgetanes Bild der Menschenseele, das sich in Schönheit offenbart. Die verschiedenen Formationen der Landschaft sind Verfestigungen seelischer Zustände dem, der sich liebend in die Natur einzusenken vermag. Wer jemals mit offenen Augen und aufgeschlossenem Herzen durch den Wald oder über eine blühende Wiese gegangen ist oder am schäumenden Strand des Meeres gelegen hat, der weiß, daß verschiedene Landschaften eine verschiedene Sprache reden, daß hier nicht etwa flüchtige Stimmung im Spiel ist, sondern daß sich ewige Wahrheiten verkünden. Der eine wird von dieser Landschaft stärker, heimischer berührt, der andere von jener. Wie ein Herz heiter ist, das andere zur Tragik neigt, so spricht zu einem die idyllische Landschaft, zum anderen die düstere. Nicht vorübergehende und wandelbare Neigungen existieren zwischen der Seele des Menschen und dem Gebirge oder dem Meer, ein dauernder, unwandelbarer Bund ist da gegründet. Verschiedene Landschaften sind etwas, und der Mensch kann es verstehen und deuten.

Der in eine Landschaft geborene Mensch gehört zu ihr, die Heimat formt ihre Kinder, oft genug nach ihrem Ebenbild. Die Söhne der Alpen sind selbst ein Stück Gebirge, und von den gälischen Bewohnern der fernen westlichen Küsten wird berichtet, daß ihre Seelen ganz und gar die düstere Melancholie der Meereslandschaft widerspiegeln, in der sie geboren wurden und ihr Leben erfüllen; ihnen ist die mythische Stimmung gemäß, der die keltischen Natursagen entkeimt sind. Der Isländer trägt die heroisch-schweigsame Größe seiner eddischen Heimat in sich. Wenn solch ein Band zerrissen wird, hinterläßt der Riß einen niemals erlöschenden Schmerz, das Heimweh. Nicht jede Landschaft ist stark genug, ihre Kinder zu formen und an sich zu schmieden. Der Städter, der in Häusern und

Straßen aufgewachsen ist, kennt viel weniger das Heimweh als der Landbewohner. Der Berliner etwa, der seiner Vaterstadt ferne lebt, pflegt nicht von der Sehnsucht nach Hause geplagt zu sein, während der Sohn der Alpen und des Meeres bis zum Trübsinn leidet, wenn er aus der Landschaft, die einen Teil seiner Seele bildet, genommen wird. Solche Menschen sind viel mehr naturverstrickt und -gebunden als die anderen, die nicht im Bann einer großen Landschaft leben.

Wesentlicher als diese leicht deutbaren Zusammenhänge sind die Beziehungen, die zwischen einzelnen Menschen und einzelnen Gestaltungen der Natur bestehen können. Hierbei handelt es sich nicht um ein konventionelles Schönfinden der Natur, sondern um das produktive Gefühl. Eine Landschaft und ein Mensch können auf einen Grundton abgestimmt sein, sie gehören zusammen. Wie einer mehr Sinn für die Plastik hat, der andere für die Musik, so wird auch nicht jeder Mensch zu jedem Bereich der Natur eine Beziehung finden und suchen; das wäre Überfluß und nur ein Ergebnis der allgemeinen oberflächlichen Bildung, die nicht aus dem Organischen kommt. Wer aber eine heimliche Verwandtschaft zum Meer oder zum Hochgebirge fühlt, der wird diese Bildungen nicht naturalistisch anschauen wie etwa ein mittelmäßiger Maler, der auf Skizzen aus ist, er wird vielmehr instinktiv das Tiefe und Heimliche zu fassen suchen, das ihn jenem Naturgebild verbindet, wird sich selbst in das erlösen, was ihm vertraut ist und doch anders, größer als er, das Ewigkeit ahnen läßt bei aller Nähe.

Ich möchte nun den Versuch wagen, die Runen zu entziffern, in denen einige große Formen der Landschaft — nicht alle, das wäre zuviel — geschrieben sind, möchte ihre seelische Bedeutung und ihren Charakter finden. Wenn ich mir den Menschen als eine Einheit vorstellen darf, die alles Menschliche in sich beschlossen trägt, so werden wir die ganze Natur (die ja alle Landschaften einschließt) als das große Spiegelbild der Seele, als die Makropsyche begreifen; vielleicht ist diese Fassung

des Verhältnisses: Mensch und Welt wahrer als die oft wiederholte vom Menschen als dem Mikrokosmos, in dem die Natur enthalten ist.

Man hat sich oft und immer aufs neue bemüht, den Charakter einer Kulturepoche oder eines Kunststiles als den Ausdruck einer ganz bestimmten seelischen Verfassung zu begreifen und mit möglichster Klarheit und Eindeutigkeit zu bestimmen. In einem ähnlichen Sinn ist es denkbar, gewisse Formationen der Landschaft als Verkörperungen und Symbole bestimmter seelischer Zustände zu verstehen, nicht als ihre Schöpfung (denn die Landschaft ist ja nicht von Menschen gemacht worden), sondern als ihr Abbild. Ein Stil, ein einzelnes Kunstwerk wird vom Menschen geschaffen, wie es der Drang der Seele fordert, eine Landschaft wird vom Menschen gefunden nach seiner Liebe und suchenden Sehnsucht, und jede Zeit sucht die Landschaft, die ihr gemäß ist. (Hierauf wird noch einmal zurückzukommen sein.) Weil Mensch und Welt einander nicht fremd sind, weil eines im anderen lebt, eines Licht vom anderen empfängt, versuchen wir, die Sprache, die die Natur mit erhabener Unwandelbarkeit redet, auch wenn sie von Menschen nicht gehört wird, zu lesen und zu deuten, wie man etwa die indische Kultur gedeutet hat oder die ägyptische Baukunst.

2.

Das erste und wichtigste Gefühl der Außenwelt wird uns vom Raume geschenkt. Er ist mit seiner mannigfaltigen Umgrenzung, mit verschiedener Weite, Höhe und Tiefe die Grundlage des Landschaftsgefühles. Der Raum der unmittelbaren Anschauung, mit dem wir hier zu tun haben, ist etwas anderes als der Raum der Geometrie und der Physik; man muß sich überhaupt gewöhnen, bei Betrachtungen, wie wir sie hier

anstellen, von den eingelernten naturwissenschaftlichen Kategorien abzusehen, die die Gedanken in eine fremde Richtung leiten. Bekanntlich hat der Raum der Geometrie drei Dimensionen, Höhe, Länge, Breite. Auch im Raum der unmittelbaren Anschauung kann man drei Abmessungen finden, aber sie sind nicht dieselben wie dort. Die eine Dimension ist die Höhe, die zweite die Tiefe, denn Höhe und Tiefe, in der Wissenschaft eines und dasselbe, sind für Augen und Gefühl verschieden, ja entgegengesetzt. Der Blick hinauf zu den Gipfeln oder zu den Sternen bedeutet anderes als der Blick in die Tiefe erschlossener Täler oder in einen Abgrund. Die dritte Dimension des Raumgefühles ist die Weite: sie führt den Blick nicht in einer Linie fort, sondern rundum, nach allen Seiten hin, und nicht in eine Fläche im Sinn der Geometrie, sondern in einen Raum mit Höhen und Tiefen — die aber doch nicht in die Dimensionen der Höhe und der Tiefe gehören, sondern miteinander die Weite bilden. Es mag am Anfang nicht ganz leicht sein, sich in diese Dimensionen des Raumgefühles hineinzufinden; ohne daß wir es recht wissen, stecken uns ja die Dimensionen der geometrischen Wissenschaft im Kopf.

Der Raum der lebendigen Anschauung, nicht der gewußte Raum, ist unendlich mannigfach, es gibt in Wirklichkeit nicht einen Raum, sondern Räume, im wirren Durcheinander, von lebendigem Grün, von grauem Gestein, von Nebel oder Himmelsblau begrenzt. Der eng umgrenzte Raum der Stube erzeugt das Gefühl von Geborgenheit, Vertrautheit und Gemütlichkeit, alles Fremde ist ausgeschlossen und fern, der Raum ist ganz mit bekannten Dingen besetzt, von befreundeten Menschen bewohnt (während das Zimmer im Gasthof schon weniger vertraut anmutet). Das Gefühl „Gemütlichkeit" atmet aus dieser engen Umgrenzung. Übertragen wir das Wohnzimmer, dieses Urbild des idyllischen Raumes, in die Natur hinaus, so finden wir den Garten, nicht den verwilderten englischen und auch nicht den zurecht gestutzten fran-

zösischen Park, sondern den gepflegten, eng umzäunten, ganz von Menschen geschaffenen Garten mit Blumen, Gemüseanbau und Obstbäumen. Dieser Garten ist idyllisch, gemütlich, ruhevoll vertraut, niemand wird ihn als heroisch oder ungeheuer empfinden — denn jede Landschaft kündet eines, nur eines und kann nicht beliebig verschoben werden, so lange man seinem Fühlen traut.

Der Raum kommt uns im Garten oder im begrenzten Gutshof überhaupt nicht zum Bewußtsein. Aber wenn wir unvermutet vor einer schroffen Felsenwand stehen, dann wird unser Blick hinaufgerissen, wir erfahren ein Gefühl, das nicht ohne Schrecken ist (ähnliches kann geschehen, wenn plötzlich ein Kirchturm vor uns aufragt). Wir nähern uns dem Gefühl des Erhabenen, des hoch über den Menschen Erhobenen. Darin besteht der seelische Wert der Meterhöhe eines Gebirges, daß es den Blick nach oben zwingt. Auf dem Gipfel aber ist der Raum etwas völlig anderes geworden. Erst jetzt ergreift uns, was wir bisher kaum bemerkt haben, als etwas Wirkliches und Wirksames, der Raum drückt uns sein ganzes Pathos ins Herz. Manchen Menschen preßt die Enge um sie her beständig die Brust zusammen, sie werden seelisch am Atmen gehemmt, leiden an Raumhunger; und dieses Gefühl kann sogar im Gebirge auftreten, so in manchen Tälern der Dolomiten, die nur Schluchten zwischen Stein sind. Viele sehnen sich immer nach weiten freien Räumen, mancher in die offene Ebene, mancher auf die Höhe der Berge, mancher aufs Meer. Auf dem Gipfel ist nun mit der Enge des Raumes auch die Enge der Seele dahin, der erschlossene Raum schenkt uns Weite, Größe und Frieden, nimmt Unrast, Begrenztheit und Druck von der Seele, läßt sie frei atmen. Der Raum wird nun als etwas wahrhaft Seiendes empfunden, er weitet sich in vielfacher Profilierung der Nähe und der Ferne nach allen Seiten hin, gewährt unendlich reichen Inhalt, findet nirgends Widerstand mehr, birgt schließlich die Welt in sich und schafft in der Auf-

lösung des kleinlich Menschlichen in seine Erschlossenheit den Rausch der Höhe und der Ferne, seine beste Gabe. Der Blick in die Tiefe verleiht das Gefühl schwerlosen Schwebens und die Freude des Sieges über alles Widerstehende, über die lastende Materie.

Der weit offene Raum nimmt alle Weltliebe, alle Naturliebe in sich auf, bindet Seele an Welt, er ist das erschlossene Reich, in das sich die Liebe des Menschen ergießt. Enge Räume hemmen das Gefühl, pressen die Seele in sich selbst zusammen. Der Ebene unter wolkenlosem Himmel fehlt die Dimension der Tiefe und der Höhe, der Aufschwung des Gebirges und sein Absturz. Das Gebirge ist erfüllter Raum, die Ebene hat nur eine Dimension, die Weite, und ist also noch gar nicht Raum. Freilich zieht oft eine Ahnung, eine wandelbare Skizzierung des Raumes über sie hin, die Wolken verbinden ihr Ruhen mit der hoch getürmten Luft, ohne doch je die Berglandschaft zu erreichen, die auch unbewegt den unendlich abgeschatteten Raum fühlen läßt, der mit seinen wolkigen Profilierungen in den Himmel geht.

Manche Grenze ist in einem Nebel verschwunden, und je mehr Nebel ziehen, je mehr feste Formen ausgelöscht und aufgetrunken werden, desto mehr empfangen wir das Gefühl des unendlichen Raumes, der Unendlichkeit. Besonders stark kann dieses große Gefühl auf dem Meer erfahren werden, wenn ein langsamer, feiner Regen niedergeht. Dann schwindet die Horizontlinie, Schleier decken die Ferne zu und tilgen alle Grenzen zwischen Himmel und Erde, so daß nichts mehr da ist als ein einziges Rund. Wir schweben im Raum. Quillender Nebel über der Landschaft löst alle Formen auf, erzeugt Unsicherheit und eine gewisse Beklemmung, weil das Feste versinkt, daran wir uns halten und orientieren können. Die Dinge, die uns im Alltag vertraut sind, fließen und verwandeln sich, zuletzt verliert der Mensch selbst, den wir doch am besten zu kennen glauben, seine Umrisse, er wird ein phantastisches

Nebelwesen, dessen Größe man nicht mehr weiß. Der Raum ist jetzt etwas Neues geworden, er hat nicht mehr sein Gleichgewicht, ruht nicht mehr mit allen seinen Gestalten in der gewohnten geometrischen Statik, er hat seine Dimensionen aufgegeben und sich ins Dynamische, ins Fließen gelöst. Die Gegenstände schwanken ohne Grenze, die nahen Bäume schweben wie Schatten im Leeren, umflossen von einem neuen Element. Man erkennt nicht mehr die Gratlinie oben, weiß nicht, wo das Gebirge endet, wo Luft flutet. Wolken haben gleiche Konsistenz wie Felsen, die Welt ist grenzenlos und voll mit Geheimnis. Auch die Einheit und Eindeutigkeit des Tageslichtes ist geschwunden. Bald leuchtet es da auf, bald dort, nicht nur eine Quelle des Lichtes besteht, sondern viele, unfaßbar zerstreute, unerwartet ausbrechend und Stücke der Landschaft ins Klare hebend. So ist an die Stelle des fest Umrissenen ein Fließen von Gestalt, Licht und Raum getreten — eine neue, eine dynamische Art landschaftlichen Daseins. Rembrandt ist der Meister dieses aufgelösten Raumes, der das Gefühl des Geheimnisvollen weckt.

Verwandt mit Nebellandschaften sind Mondlandschaften bei ziehendem Gewölk. Bald quillt zauberhaftes Licht zu den ausgebreiteten Ästen des Wolkenbaumes, hie und da einen Fleck mit weißer Helle begießend, bald dämmert es dunkel über Himmel und Erde, hüllt alles in einen rätselhaften Zwieschein. Unerwartet fährt ein weißer Blitz nieder, trifft Gewässer, weckt silbernen Glanz, schwindet in Finsternis. Solche Mondnächte verkörpern das Gefühl des Schattenhaften, des Unsicheren, des Geheimnisvollen, des Unfertigen, das ein sich selbst nicht verstehendes Sehnen weckt. Das ist aber die Stimmung alles Romantischen, alles Jungen, es genügt sich nicht, es begehrt in unbekannte Fernen. Mondlicht und Nebelwelt sind die Naturkorrelate der romantischen Seele, klassische Tagmenschen achten sie gering, niemals hat ein Grieche eine bewölkte Mondnacht verstanden und geschildert, immer nur die Morgenröte und das

volle Tageslicht. Dem Romantiker aber, dem Sänger der Edda (der ein Romantiker ist) und Ossian mit der ganzen alten und neuen keltischen Dichtung sind solche Landschaften, von halb vernommenen Tönen durchflutet, von halb geschauten Gesichten erfüllt, echte Heimat. Die romantisch gestimmte Seele schwebt im Randlosen, im Fließenden und Ahnungsvollen, in dem, was neu wird zu jeder Stunde. Die unter klarem Himmel vertraute und wenig fesselnde Landschaft wird im ziehenden Mondnebel neu und fremd, sie empfängt den Ton des Geheimnisvollen, des Zauberhaften und des Gespenstischen, Lieblingsbereiche aller Romantik.

Wohin geht der eigentliche Wille des romantischen Menschen und der romantischen Kunst? Was in der Welt schön und begehrenswert ist, was aber nur verstreut, vielleicht nie in seiner ganzen Ersehntheit auftritt, soll zu einer neuen zauberhaften Welt zusammengefügt werden, die nichts Schlechtes und nichts Häßliches birgt, nur Schönes und Erfreuendes. So entsteht eine neue, eine romantische Welt, die je nach Neigung und Kulturtradition verschiedene Gestalt annehmen kann. Um jedes künstlerische Streben ist etwas Romantisches, weil jedes Kunstwert eine von Nichtigem und Alltäglichem gereinigte Welt schafft. Geht aber der Kunstwille nicht auf Charakteristik oder Wahrheit, sondern auf Schönheit allein, so entsteht eine romantische Welt im eigentlichen Sinn. Man kann eine solche Welt mitten im Alltag aufbauen, sie kann als Utopie in die Zukunft versetzt werden, am liebsten aber wird sie in eine schönere Vergangenheit verankert. Es war einmal — es war einmal viel schöner als heute. (Selbstverständlich kann man auch jede vergangene Zeit realistisch sehen.) Darum ist ja die Musik die eigentlich romantische Kunst, weil sie die Verklärung der Wirklichkeit, die Reinigung vom Alltag in sich selbst trägt, weil sie nicht redet, sondern singt, und so erhöhtes, verklärtes Gefühl offenbart. — Was aber die Nebel- und die Mondlandschaft der romantisch gestimmten Seele so verwandt macht, ist, daß eine Welt, nicht wie sie die

Cinquecentisten und Claude Lorrain geschaut haben, sondern Rembrandt und Turner, daß eine schwebende und fließende Welt der Phantasie willig Hilfe leiht, daß das nach Schönheit und Ferne trunkene Auge in der „mondbeglänzten Zaubernacht" das zu finden vermag, was es sucht, eine schönere, eine romantische Welt. Aus ähnlichen Gründen ist die Ruine ein oft behandelter Gegenstand romantischer Kunst. Sie bietet in ihrer Unbestimmtheit der Phantasie weit mehr Ansatzpunkte, sich eine neue Welt zu schaffen, als das scharf umrissene Haus. Davon wird noch später einiges zu sagen sein.

Auch die klare Vollmondnacht gibt den bekannten Dingen etwas Unsicheres und Fremdartiges, sie neigt zur Färbung des Gespenstischen. Eine andere Gestaltung der Natur, die Höhle, symbolisiert gleichfalls das Verborgene und Geheimnisvolle und hat die Phantasie der Romantiker immer wieder angezogen. Es ist kein Zufall, daß sich einige der größten deutschen Romantiker mit Bergbau und Geologie beschäftigt haben. — Aus alledem sehen wir, daß nicht nur die Landschaft vom Menschen her gedeutet werden muß, sondern daß auch Wege von der Landschaft zum Verständnis des Menschen führen, von Nebel und Mondschein in die romantische Seele.

Vielleicht darf man hier einschalten, daß die Kristalle, die in nächtigen Tiefen des Gebirges wachsen, Träume der Berge sind. Es dauert Jahrhunderte und Jahrtausende, Kristall schießt an Kristall, sie wachsen in geheimnisvoller Regelmäßigkeit auf, durchdringen einander. Immer neue Bildungen treten klar aus dem dunkeln Gestein als die höchsten Vollendungen der anorganischen Natur. Fast jeder Stein träumt einmal seinen Traum, amorphes, ungestaltes Geröll — Quarz, Kalkspat, Steinsalz, Schwefel — blüht einmal aus seiner harten Verschlossenheit zu reiner, heller Gestalt. Kein Kristall gleicht dem anderen, jedes ist neu und jedes ist vollkommen. —

Der Nebel hat die Statik des Raumgefühles, die Sicherheit der Dimensionen und der Gegenstände, in dynamisches Fließen

gelöst, das Gefühl des wahrhaft unendlichen Raumes, des Ur-Raumes gewissermaßen, entdecken wir unterm Sternenhimmel. In einer mondlosen Sternennacht ist der Raum ungestaltet und gestaltenleer, nur durch unendlich viele Lichtpunkte gleichsam beseelt, mit der Ahnung nicht auszumessender Tiefe voll. Die Sternenlandschaft schenkt der Seele am meisten das Gefühl, über sich selbst erhoben zu sein, das Gefühl der Erhabenheit. Kant hat dies in seinem berühmten Wort vom bestirnten Himmel ausgesprochen und dieses Erhabenste im Raum mit dem Erhabensten, das er, der Moralist, in der Menschenseele kennt, mit dem Sittengesetz, zusammengebracht. Ein klarer und sicherlich nicht phantastischer Denker erkennt so als gültig an, daß Landschaften der Natur mit Sphären der Seele in wahrhaftigem Zusammenhang stehen, nicht etwa nach Belieben so oder auch anders gedeutet werden können. So bestätigt der Verfasser der „Naturgeschichte des Himmels", daß man sich ohne Wissenschaft und Mathematik unmittelbar mit der Welt der Gestirne in Beziehung zu setzen vermag. Ich weiß von einem ganz anderen Menschen, von einem Vagabunden, der sich niemals wäscht und den Landleuten als Narr gilt; der steht in Sommernächten schaudernd unter den Sternen. Auch ihm, der es nicht auszusprechen weiß, ist der Zusammenhang des bestirnten Himmels mit dem Gefühl der Erhabenheit unmittelbares Erlebnis. — Manche Menschen suchen, kaum daß die Nacht gekommen ist, Sternbilder zusammen und tragen so gewissermaßen ihre kleinen menschlichen Verhältnisse in den unendlichen Raum hinein. Sie glauben ja nicht mehr wie die Babylonier und wie die frühen Griechen an die gegenständliche Bedeutung von Sterngruppen, sie treiben ein leeres Spiel. Und sie tun es, weil ihnen das Bewußtsein von Erhabenheit fremd ist, weil sie das in der Natur nicht wiederfinden können, was ihnen mangelt.

Doch das Gefühl der Erhabenheit birgt auch den Schauder. Die Nacht ist die fremde, die unheimliche Welt, fern dem aller-

freuenden Licht. Anstatt des Gefühles von Erhabenheit kann sie Grauen erwecken. Alles Übergroße ist der gefühlsmäßigen Ausdeutung nach beiden Richtungen hin zugänglich. Kahle schroffe Felsenwände erregen ebenso wie die Nacht Erhabenheit oder Grauen — sie haben allen früheren Jahrhunderten Schrecken eingeflößt. Denn im Gefühl des Übermenschlichen, des Menschenfremden, ist Erhabenheit und Schauder zugleich.

Wir haben nun einige der wichtigsten Gestaltungen des Raumgefühles besprochen — lang nicht alle — und sind an manchen Stellen über diesen Teil des Gegenstandes hinausgegangen, weil ja der Raum nicht von seinem Inhalt, das Gipfelgefühl nicht von der Bergwelt gelöst werden kann, der Urraum der Sternennacht nicht Raum allein ist, sondern auch den ganzen Gefühlswert der Gestirne trägt. Die verschiedenen Räume, von denen wir gesprochen haben — Gipfelraum, Nebelraum, Sternenraum —, unterschieden in sich, stehen doch alle zusammen gegenüber den weisheitsvoll begrenzten Räumen, die von der Baukunst erschaffen werden. Diese Räume sind bis in die letzten Abmessungen klar umschrieben und in allen ihren Teilen ausgestaltet, darin liegt ja der Kunstwert und das eigentliche Wesen der Architektur. Von ihr haben wir hier nicht zu sprechen; auch das soll nur angedeutet werden, daß sie — als gotische Kunst — das scharf Umrissene in ein Gewirr von Linien und Zacken lösen kann, daß sie den Stein zum Fließen bewegt und sich in ihrem Wollen dem Nebelraum, der romantischen und der musikalischen Seele nähert. Wieder begegnet uns die Ruine, ein seltsames Mittelding zwischen Kunst und Natur: einst vom Menschen mit klaren Linien geschaffen, hat sie nun die unsicheren und verwirrenden Umrisse einer Felslandschaft angenommen, sie ist vom Menschen fort, in die Natur hinein gewachsen.

3.

Nun wollen wir vom Raum, der die lebendige Natur einschließt, in sie selbst und in ihre Gestaltungen hinabsteigen, wir wollen einmal fragen, was Feld, Wald und Berg bedeuten. Wandern wir durch ein fruchtbares Tal, an wogenden Getreidefeldern entlang, an kleinen Gärten vorüber, so überkommt uns das Gefühl des Ruhig-Behaglichen, der Fülle, des Reichtumes; sei getrost, Mensch, hier bist du geborgen! spricht das Tal. Wir steigen höher, die Bergwiesen sind so dicht mit Blumen bestellt, daß man ihr Grün kaum mehr sieht, sie hüllen uns in ihren starken, süßen, belebenden Duft. Wir treten in den Wald ein, Quellen springen, ein Bach rieselt, ein Wasserfall tönt von fern, alles verkündet: Leben. Ruhvoll, vom leichten Winde bewegt, stehen die hohen Nadelbäume, weiter oben die hellen Lärchen, Farnkräuter und Heidelbeergebüsch begleitet uns in den tausend Abstufungen ihres Grüns. Tiefere Stille ist hier als im Tal; wer erschöpft ist, zu schnell gelebt hat und Unrast fühlt, der kann nirgends so wie am Leben des Waldes neue Kraft, Frieden und inneren Wohlklang schöpfen. Das Leben, das die reiche Ebene erfüllt, ist vom Menschen geschaffen und für den Menschen geschaffen, der Wald achtet des Menschen nicht mehr. Seine Tiere sind dem Menschen nicht dienstbar, er weiß nicht von ihrem Geborenwerden noch von ihrem Sterben. Der Wald lebt sein eigenes langsames rhythmisches Leben, das nach Jahrhunderten zählt. Vor ihm ist ein Jahr wie eine Stunde. Manchmal schwillt seine Stimme zu wildem Brausen an, dann wieder Schweigen; leises Raunen ist immerfort in den Gipfeln und dazu der tiefe Choral der Insekten, in den die Vögel ihre Melodien singen. Friedevolles, vom Menschen unberührtes Leben spricht sich im Walde aus.

Das Grün der Natur ist immer als Bild des Lebens empfunden worden. Es wird erhöht durch ruhiges Blau oben, in dem hohe, besonnte Wolken ziehen, beeinträchtigt durch einen nied-

rigen, grau lastenden Himmel. Das breite fruchtbare Tal, die bewachsenen Hänge, die ganze Bergwelt bis hinauf, wo die Vegetation endet, verkörpert das individualisierte, das in Gestalten sich offenbarende Leben in seiner anschaulichsten und größten Form. Der Mensch, der selbst lebendig ist, hat im Bereich des Lebens seit jeher seine natürliche Stärke gefunden, die Welt des Pflanzenwuchses, Ebene und Mittelgebirge, ist ihm Heimat. Mittelgebirgslandschaften, die Dörfer und einzelne Höfe tragen, wecken den Eindruck wirtlicher, menschlich durchseelter Natur. Groß ist die Freude des Seefahrers, der wieder Pflanzengrün sieht, Leben und Land. So haben auch die Festlandbewohner aller früheren Jahrhunderte gefühlt, die kahlen Regionen des Hochgebirges, der erstarrende Gletscher, sind ihnen fremd und unheimlich gewesen; und das Volk der Alpen denkt heute noch ähnlich. Die Sonnenwendfeuer, die auf den Gipfeln angezündet werden, nehmen der einen Nacht des Jahres Fremdheit und Menschenfeindschaft, Menschengrüße winken von Höhe zu Höhe, ein Gefühl der Zusammengehörigkeit wird geweckt, die unheimlich fremde Bergwelt empfängt einen Ton von Menschlichkeit und Nähe. Das Volk unserer Alpenländer schlägt gern eine Brücke vom Menschen zur Natur, ähnlich wie schon die Griechen stellt es Bildnisse göttlicher Menschen, besonders Bilder der Maria, in die Natur hinein, hängt sie an Bäume, trägt sie selbst auf Gletscher. In protestantischen Gegenden pflegt man anstatt solcher Bilder tröstende, erhebende Sprüche anzubringen, und der Seefahrer setzt auf einsame Felsen im Meer ein Kreuz oder ein Kirchlein. So wird das Fremde, Unheimliche gemildert, ein Schimmer von Menschenleben, von menschlichem Fühlen ins Dämonische hineingetragen.

Tiefer Naturliebe entspringt der deutsche Weihnachtsbaum, der, ein Rest und eine Wiederbelebung des alten mythischen Baumkultes, in der längsten Nacht angezündet wird, damit der Mensch in seiner Winterstube der Natur nicht ganz entrissen sei. Der historische Zusammenhang mit mythischen

Bräuchen ist niemals unterbrochen gewesen, zum Winterbeginn sind um das Jahr 1000 immergrüne Bäume ins Haus gebracht worden. In der uns vertrauten Gestalt findet sich das älteste Zeugnis des Weihnachtsbaumes im Jahr 1605 in Straßburg. Der grüne Baum, der in den langen Winternächten im Hause steht, brennende Kerzen wie Blüten trägt, hat mit der Legende von der Geburt Jesu nicht das Geringste zu tun, er ist früher auch nicht am Weihnachtstag, sondern zum Winterbeginn aufgerichtet worden; er spricht die Sehnsucht nach dem Wiedererwachen des Lebens aus, ist ein Band zwischen Mensch und Natur wie das Sonnenwendfeuer und das Kreuz auf dem Gletscher.

Erst im 18. Jahrhundert, als der Mensch wieder einmal über seine Grenzen hinaus wollte, hat er gelernt, die schroffe steinerne Welt oben zu suchen und gar zu lieben. Zuerst sind freilich die Gipfel nicht aus unmittelbar ästhetischem, sondern aus wissenschaftlichem Interesse erstiegen worden (die berühmte erste Montblanc-Expedition Saussures im Jahr 1787). Allmählich nur hat der Mensch, gesättigt und übersättigt von der bekannten Welt und lüstern nach neuem die Schönheit der höheren Regionen entdeckt. Uns scheint es heute so selbstverständlich, die Gipfel zu besteigen, daß wir gar nicht recht begreifen, was daran Problematisches sein sollte; und doch ist es eine der merkwürdigsten seelischen Wandlungen, die in der Menschheit vorgegangen sind, daß sie die kahlen Höhen nicht mehr scheut und meidet, sondern mit Leidenschaft sucht. Das Gefühl für die Natur mußte nicht etwa erweitert werden, sondern völlig verändert und umgekehrt, damit der vegetationslose Bereich der Höhe verstanden und aufgesucht werde. Denn die steinerne Welt ist psychologisch nicht die Fortsetzung der grünen lebendigen, vielmehr ganz und gar von ihr verschieden, sie verkündet Starrheit, Leblosigkeit, Tod. Ich weiß nicht, ob viele von denen, die heute hinaufsteigen, den ungeheuren Gegensatz empfinden, der sich bei der Überschreitung der Vegetationsgrenze auftut. Wenn man aus dem Walde tritt,

begleiten einen noch vereinzelte Nadelbäume, die Legföhre schmiegt sich ans Gestein, dann wuchert Alpenrosengesträuch, leuchtende stengellose Blumen verkünden noch einmal den Glanz des Lebens. Etwa von zweitausend Metern Höhe an wird das Organische vom Gestein arg bedrängt, das Lebendige wehrt sich noch gegen das Starre, das Tote. Gerölle vermuhrt das Krüppelholz, Schnee, der wieder abgeschmolzen ist, raubt den niedrigen Wiesen ihr Grün, die letzten Bäume sind vom Blitz zerspalten und zerschlagen, stehen nur noch als totes Holz auf morschen Wurzeln. Die Bäche sind versiegt, selten rieselt noch ein Wasserfaden durchs Gestein. Stumm, aber nicht weniger tragisch ringt das Blühende mit dem Starren, das Lebendige mit dem Toten.

Weitersteigend treten wir in den Bezirk, wo das Leben endet, wo die Welt ganz aus Stein wird, das nackte Skelett, von blühendem Fleisch, von Erde und Pflanzengrün entblößt. Uns ist das Hochgebirge eine so bekannte und feiertäglich geliebte Region, daß wir alles dies kaum empfinden. Aber es ist das Ewige an solchen Gestaltungen der Natur, daß sie nicht von dem Zufall eines Jahrhunderts abhängen, nicht von den Menschen, die kommen oder fern bleiben, sondern daß sie sind. Echte Natursymbole sind wahr wie Naturgesetze, mögen sie verstanden werden oder nicht. Jahrtausende lang haben sich die Menschen schaudernd von der Fremdheit und Feindlichkeit der Höhen fortgekehrt, entweder wie der kalte Römer nichts sehend, als den Weg, den seine Heersäulen ziehen, oder wie der fühlende Mensch des Mittelalters die Dämonen fürchtend, die da hausen. Fast alle deutschen Kaiser des Mittelalters sind in langsamen Tagemärschen mit Gefolge und Heer über die Pässe der Alpen geritten, aber kein Auge hat Schönheit gesehen, keine Stimme ist zum Lob der Alpen laut geworden in der Zeit des naturfrohen Minnesanges. Unheimliche, mißgestalte, menschenfremde und menschenfeindliche Wesen haben auf Höhen und in schwarzen Wäldern gehaust, und noch heute gibt es wenig Alpenbewohner, die nicht bereit wären, unerklärliche Töne in der nächtigen Wild-

nis Berggeistern zuzuschieben, sonderbar geballte Nebel als Gespenster zu deuten. Bis hoch hinauf ins 18. und 19. Jahrhundert hat es für selbstverständlich gegolten, daß der Mensch die blühende Landschaft liebt und den schön gewundenen Fluß, später die Stille des Waldes. Für unsere Zeit ist die einseitige Bevorzugung des Hochgebirges charakteristisch. Wenn wir nach den Gründen fragen, so drängen sich zuerst die sportlichen Neigungen auf und die Eitelkeit des Rekordsuchens, denn auch der Bergwanderer ist zum Teil dem Quantitätenwahn des modernen Sports und der Gegenwart überhaupt verfallen, der sich bemüht, die Langeweile und die Stumpfheit unserer Welt zu bannen. Sehen wir aber von diesen mehr äußerlichen Dingen ab und vergegenwärtigen wir uns nur die reine Freude und das echte Verständnis für die steinerne Region, so wird folgendes zur Erklärung beitragen: erstens die zunehmende allgemeine Naturliebe, die, besonders unter Deutschen, immer weitere Kreise zieht und eine Bildung der Natur nach der andern, auch die früher für häßlich verrufen waren, erobert. Ich glaube, daß dieses starke Naturgefühl einmal als einer der charakteristischen seelischen Faktoren unserer Zeit gelten wird, vielleicht als ihr bestes.

Die Naturliebe unserer Zeit ist aber zum nicht geringen Teil auch ein Rückschlag gegen den Verstandeskult und die Verstandesherrschaft. Wir sind dem Verstand verfallen, wir bedienen uns seiner Mittel und seiner Kräfte, ob wir es mit Überzeugung tun oder widerstrebend. Die Zivilisation, in die wir eingespannt sind, reißt uns mit sich fort, zwingt uns in ihre Fron. Und weil wir doch fühlen, daß dieses System des Verstandes nichts Endgültiges sein kann, darum streben wir immer wieder ins andere Bereich, ins unmittelbare Erleben der Natur hinein. Eine wirkliche Lösung ist so freilich nicht zu finden, es bleibt immer ein Hin- und Herpendeln zwischen Gegensätzen. Gerade während der letzten Jahrzehnte, da die Maschine immer mehr versucht hat, unser aller Herr zu werden, ist auch die Liebe zur Natur in immer weitere Kreise gedrungen und hat in einzelnen große

Dimensionen gewonnen. Daß Frühling und Sommer die Zeit des Naturgenusses seien, ist längst überholt, der Winter wird mancherorten höher geschätzt. Europa genügt nicht mehr, man will dorthin, wo es gar keine Gesittung mehr gibt, in den Dschungel, in die tote Polarwelt, in die unzugänglichen Felsregionen entlegener Gebirge. Nicht nur Liebe zur Natur, noch mehr Haß gegen die Gesittung und die Verstandesherrschaft bewegt vielfach die Herzen zu solcher Ferne. Die Abneigung gegen den Alltag steigert sich zu Abenteuerlust („Erstbesteigung"), man will möglichst weit wegfinden, das Außerordentliche und Gefährliche lockt als natürlicher Ausgleich unserer bürgerlich geregelten Welt.

Wir erinnern uns, daß der Drang zur Stilisierung die Kunst der Gegenwart durchzieht. Nicht mehr das Organische wird geliebt und künstlerisch gebildet, man sucht starre geometrische Formen, man entzückt sich wieder an der lebensfeindlichen Kunst der alten Orientalen und der Byzantiner. (Vgl. S. 345 f.) Es ist der gleiche Trieb, der — unbewußt seiner selbst — die organische, gestaltete Natur, Wald, Wiese und Blumenglanz verschmäht, aus Frühling und Sommer ins kalte tote Reich der Felsen und der Gletscher strebt, der die Winterlandschaft mehr liebt als die sommerlich durchatmete. Wir leben mit der beseelten Natur, wir vermögen uns ganz in sie hineinzufühlen, der „Abstraktionsdrang" jedoch treibt in Fels und Eis. Weil Antike, Renaissance und Barock den Sinn fürs Organische besessen haben und nicht Leblosigkeit und Abstraktion wollten, darum haben sie auch nur die organische Natur geliebt, die erstorbenen Höhen aber gescheut und gemieden.

Die wichtigsten positiven Momente der Bergliebe sind aber die früher erwähnten Gefühle von Befreiung und Erlösung, der Rausch der Höhe, die unendliche Mannigfaltigkeit des Blicks mit seiner Ahnung des Unendlichen — der freilich auf dem Gipfel von der Steinwüste wegführt und in den selig erschlossenen Raum hinaus reißt.

Gegenüber alldem steht jedoch etwas ganz anderes: die Menschen unserer Zeit haben das Gefühl früherer Jahrhunderte für das Eigentliche und Wesentliche der Höhe vielfach eingebüßt, sie empfinden nicht mehr, was diese von allen anderen Formationen der Natur scheidet. Ich zweifle wohl nicht, daß sich mancher in das Reich des Todes hinein sehnt, in ihm größer zu werden, sich selbst und seiner Enge zu entrinnen. Sind doch alle Erhabenheiten und alle Schauder des Todes von unserer Zeit verstanden worden — gleichzeitig mit der Erschließung des Hochgebirges. Werther und die beginnende Schwärmerei für die Bergwelt gehören zusammen wie die Todessehnsucht Tristans mit der Erstbesteigung menschenfeindlicher Gipfel, die heute auch vor den Himalajaspitzen mit ihrer unatembar dünnen Luft nicht mehr Halt macht. Manche, vielleicht viele ahnen das wahre Wesen jener Welt und suchen sie aus einem tiefen Drang. Aber der Menge der Bergfanatiker ist das Gefühl für die Sonderart des Hochgebirges fremd, kein Riß geht durch ihr Wesen, wenn sie aus der lebendigen grünen Welt in den Bereich der Todesstarrheit treten, sie spüren nichts von dem tragischen Kampf, der hier ohne Unterlaß waltet. Am stärksten kann dieses Bewußtsein einer fremden und toten Welt ins Gefühl treten, wenn man unter bedecktem Himmel stundenlang über kahles Steinland geht, das keine Mannigfaltigkeit in der Gipfelbildung zeigt; und vor wild aufragenden Wänden kann man ergriffen werden wie vor der Majestät des Todes. Noch entschiedener ist freilich der Eindruck des Starren und Toten im Winter, wenn keine lebendige Farbe zu sehen ist bis hinab; die Sonne im blauen Himmel allein vermag da noch ein wenig Leben zu schenken. Darum wird ja das Edelweiß so sehr geliebt, ist der Anblick einer Gemsenherde so erfreulich, weil sie Lebendiges, Menschennahes im Bezirk des Todes verkünden; der schwebende Adler jedoch zieht unseren Blick noch mehr in die Höhe, in die Erhabenheit.

Einige Elemente stehen dem Symbol des Todes, das die steinerne Welt verkörpert, entgegen. Der Mangel an lebendigen

Farben ersetzt sich durch ein reiches Spiel von Licht und Schatten und aus der Umwelt wird das Auge und die Seele immer wieder in die offene Ferne hineingezogen, die eine Welt aus Formen und Gestalten schenkt. Farbige Felsen haben einen Anhauch von Lebendigem, aber es ist ein fremdes, phantastisches Leben. Die deutsche Sage hat in der roten Felsenwildnis Südtirols den Rosengarten des Zwergkönigs Laurin gesehen und ihr so ein märchenhaftes Leben geschenkt. — Die Form der Gratlinien und die Modellierung der Felsen beleben und individualisieren das Starre und rücken es so unserem lebendigen Fühlen näher. Ein eigentümlich geformter Berg wird nicht mehr vergessen, bleibt in uns haften, fast wie ein Mensch. Denn wir haben die Neigung, uns ins Individuelle hineinzufühlen, es lebendig und beseelt zu empfinden wie wir selber sind.

Trotz allen diesen dawiderstehenden Faktoren ist das steinerne Reich unwandelbar Symbol des Starren und Toten. Mancher wird angesichts der Schönheit der Alpen so Befremdendes nicht gelten lassen wollen, aber vielleicht wird auch ihm der zwingende Ausdruckswert einer öden Felslandschaft einleuchten, wenn er über Karstberge wandert. Sie sind schwach profiliert, zeigen wenig malerische Schönheit, das Grün ist ein seltener Gast, grau ist die Welt unter stahlblau brennendem Himmel, steinern und zerrissen, gleich manchen Tälern der Danteschen Hölle. Kein Tier, kein Gewässer belebt die Landschaft, alles ist öde und tot.

Ihre letzte Vollendung erlangt die Symbolik der Höhe im Gletscher. Nichts regt sich mehr, nichts verändert sich, die Welt ist unterm Atem des Todes erfroren. Der Gletscher ist eine Vorahnung der Polarwelt, die sicherlich das Trostloseste und Niederdrückendste auf dieser Erde bedeutet. Hemmt graues Gewölk über Felsen und Gletscher den Blick, dann steigert sich das Gefühl von Düsterkeit noch weiter, und wer je ein Gewitter auf Gletschern erlebt hat, der vergißt nicht mehr die Menschenfremdheit jener Welt. Man lächelt heute gern über die Scheu, die frühere, doch nicht törichte Menschen vor dem Hochgebirge emp-

funden haben — aber vielleicht versteht man sie nur nicht mehr. Bei so vielem neugewonnenem seelischem Gut ist doch auch manches verloren gegangen — nicht zum Gewinn des Menschen.

Wie das Grauen der Nacht auch die Erhabenheit des Sternenhimmels einschließt, so ist die weiße Region des Todes gleichzeitig Sinnbild letzten tiefen Schweigens, Sinnbild der über Raum und Zeit erhabenen Ewigkeit. Der Gletscher ist ein ganz von der Welt abgeschlossenes, in sich ruhendes Reich. Da gibt es kein Werden, kein Besserwerden, kein Schlechterwerden, alles ist erstarrt in seiner eisigen Vollkommenheit — das Reich der platonischen Ideen. Trübt sich der Himmel, geht Sturm, bricht ein Gewitter los, so hat der Gletscher diese seine reine Idee schon verloren, er ist in den Wandel der Elemente hinein verstrickt, ist nicht mehr, was ihm zu sein bestimmt ist und was er unter dem wolkenlosen Mittagshimmel, wie unter den nächtigen Sternen verkündet: im Gleichgewicht seiner Statik vollendetes Dasein, selbstgenugsames Ruhen ohne Bewegung, tot fürs Gefühl des Menschen, doch erhaben wie eine ferne Welt, die Welt der platonischen Idee, ewig unberührtes Sein.

4.

Es gibt einen vollkommenen Gegensatz zu dem in dauernder Form erstarrten Dasein, das sich im großartigen Bilde des Gletschers kund tut: das Meer. Ruheloses Leben, das keine Formen kennt noch anerkennt. Die Woge, die einen Augenblick lang Gestalt zu gewinnen scheint, stürzt taumelnd über sich selber, zerrinnt, löst sich in Schaum, wächst neu, schon nicht mehr sie selbst, aus Kräften, die unmittelbar und ursachlos der Tiefe entsteigen, die miteinander ringen oder einander erhöhen, in unermüdlich quellender Lebendigkeit. Weißes Glitzern wächst im blauen Gewoge, wird aufgeschleudert, zerfetzt, verweht ohne

Dauer und Gestalt, jeden Augenblick zu neuem Leben geboren, jeden Augenblick gelöst ins Element — gestaltloses Leben, das dem Tode nicht untertan ist. Wir verstehen die Elementarwesen des Mythos, die auch nicht feste, dauernde Form finden, sondern wandelbar sind, jeden Augenblick zerfließen können.

Geheimnisvoll ist das Leben des Meeres, wir ahnen es, aber wir fassen es nicht, denn wir sind in unserer Form erstarrt, wir verstehen nicht mehr die ewig neue Verwandlung, die frühe Völker das Meer als den Urschoß alles Lebendigen erkennen ließ. Sie haben die Wahrheit geschaut, vielleicht nicht im Sinne der Biologie, sondern in einem höheren, einem wirklich menschlichen Sinn. Denn Leben sind wir, Leben begehren wir, Leben, das niemals endet. Das Meer ist das Leben vor aller Gestaltung, jeden Augenblick zu höchster Schöpfung bereit und doch nie in Gestalt dauernd, es ist Urwelt und Mythos in unserer unmythischen Welt, das Fremde, das Unheimliche, dasselbe, das einst Odysseus befahren hat mit seinen Stürmen, seinen Ungeheuern und seinen Verlockungen. Die Größe des Meeres fühlen, heißt die Kraft der Jahrtausende, die Kraft der zeitlosen Natur wiederfinden. Wer es vermag, sich dem Element hinzugeben, auszulöschen als er, der er ist für eine Zeit nur, der gewinnt teil am großen gestaltlosen Leben. Wie nach einem Beethovenschen Satz das Reden der Menschen lächerlich und ferne klingt, so verhallt Menschenwort und -verstehen dem, der eine Weile ins Meer gelauscht hat.

Der Wald und die grüne Pflanzenwelt sind das fertig gewordene Leben, das sich zu Individuen differenziert hat, in Individuen pulst und beharrt. Wie in der Pflanzenwelt, so ist auch im Meer die Farbe, die unmittelbar als lebendig empfunden wird wie keine sonst, das Grün, in hundert Nuancen ausgeteilt. Grün der Vegetation ist Farbe und Sinnbild des Lebens, aufgelöstes, von jeder Gestalt gelöstes Grün des Meeres ist fließendes, immer bereites, nie vollendetes Leben. Die Griechen haben die ewige Kraft der Verwandlung in der Meergottheit

Proteus gesehen, die ganz ungriechisch keine eigene Gestalt hat, vielmehr durch alle Gestaltungen fließt wie die Wogen des Meeres. Proteus gebiert sich immer neu, zerrinnt immer neu. Das ist nicht Zeus, der sich in fremde Gestalten kleidet, Menschenfrauen zu beschleichen, das ist Verwandlung, Leben an sich selbst, ist das Leben des Meeres, ohne Treue und ohne Statik, dynamisches Sein durchaus. Was auf Erden lebt, hat ja seine Form einmal für alle Male gefunden, wir fordern sie von jedem und wir mißtrauen, wenn es sich wandeln will. Ans Element kann man die Forderung treu zu sein nicht richten, denn Treue setzt gestaltetes Sein voraus, ist Gestalt, die sich verewigen möchte, Triumph des Gestalteten — aber auch Beschränktheit und Mangel an Leben. Im Meer bedeutet das Leben Grenzenlosigkeit und ewige Verwandlung, und vielleicht nur noch der Musiker weiß unter uns um die ewige Neugestaltung im Fließen.

Wie der Gletscher seine Idee am vollkommensten unter klarem blauem Himmel oder unter dem Licht der regungslosen Sterne, in tiefem Schweigen, offenbart, so vollendet sich das Meer im Sturm. Nichts Festes ist jetzt im weiten Rund, Himmel und Erde sind dahin, nur noch Strömendes, Wellentaumeln, Wolkenjagen, Möwenzucken, nicht mehr Sein, Wandlung nur. Formloses Hinrasen, das nicht beharren kann, ist aber das Wesen menschlicher Leidenschaft, Leben in höchster Auffsteigerung, das doch nicht zu Gestalt und Ruhe kommt. An der Umbrandung schwarzer Klippen empfinden wir den tragischen Kampf der an sich selbst berauschten Leidenschaft mit dem Harten, dem Unbewegten. Das Element selber zerstäubt endlich, die dunkeln, gläserngrünen Wellen, die sich in toller Leidenschaft selbst wollen und nichts darüber hinaus, zerrennen und zerrinnen in weißen Schaum, in salzigen Staub. Wir finden unser Streben, unser Wünschen in der stürmenden Woge wieder, im Felsenriff aber das erbarmungslose Schicksal, an dem die Woge zu Gischt zerfetzt wird. Wildes Anrennen der Leidenschaft, unbewegtes Dauern des Schicksals. Tiefer, ahnungsvoller, einfacher offenbart

sich eine tragische Welt vor rasender Brandung dem, der Urgeschehen zu fassen weiß, Urtönen nicht taub ist, als vor der Orestie, vor Othello. Was sich dort in höchster menschlicher Aufgipfelung der Seele einprägt, das lebt hier im Urdasein der Welt.

In Ibsens „Frau vom Meer" ist der Versuch unternommen, den Widerhall des fremden, gewaltigen Lebens in einer Frauenseele einzufangen wie in einer sausenden Muschel. In Ellida ist etwas vom ursprünglichen Leben des Meeres. Aber diese undinische Frauengestalt erscheint irdisch schauenden, ganz in ihre Form gebannten Menschen als verschroben und hysterisch, uns ist ja schon fast die Fähigkeit geschwunden, das Elementische, das vor aller endgültigen Formung Liegende zu fassen und zu verstehen. —

Es gibt eine Gestaltung der Natur, die Sein und Werden vereint: der Wasserfall. Gleichwie sich im Meer das Gewässer durch tausend Wogen ergießt, ohne daß man es halten könnte, so strömt es immer neu vom Berg nieder, vergischtet, ist dahin. Aber das ewig Fließende ist hier in eine Form gezwungen: unveränderlich, klar, gletscherhell steht der gewölbte Bogen zwischen Fels und Fels, ein reiner Kristall über dem Leeren, und doch rastlos strömend in ungestalteter Lebendigkeit. Der Wasserfall ist seiner Idee nach Einheit des erhaben Ruhenden mit dem ungestüm Hinjagenden, der Klarheit mit der Leidenschaft. Das Grundgefühl Heraklits hat sich hier in der reinen kalten Schau Platons gebunden. Harmonisch löst sich der tragische Zwiespalt der Brandung, die an starre Klippen schlägt: über dem Wasserfall baut die Sonne einen farbigen Halbkreis. Dieses Leuchten überm Kristall kann nicht mehr berührt und nicht mehr bewegt werden: es ist die reinste Verklärung des ewig hinströmenden Lebens, in das wir gebannt sind und das wir lieben.

5.

Jede Tageszeit und jede Jahreszeit hat ihre Beziehung zum Menschenleben, überflüssig zu sagen, daß Frühling und Morgen stets als jugendlich, Sommer und Mittag als starke Männlichkeit, Abend und Herbst als gesegnete Reife, Nacht und Winter greisenhaft empfunden worden sind. Aus diesen zur Phrase gewordenen Koppelungen, die niemand anzweifelt, erkennen wir aber doch, daß ein intimer symbolischer Zusammenhang zwischen Naturleben und Menschenleben immer gefühlt worden ist.

Frühling und Herbst sind romantische Jahreszeiten, sie bergen die Unbestimmtheit des Fließens und Werdens, das Sehnen und Bangen in die Ferne, aber auch die Wehmut, die in jedem Strömen, das heißt in jedem Hinschwinden liegt. Je stärker das Leben rauscht, desto mehr schwemmt es ja mit sich fort ins Unwiederbringliche, und die eigentliche Wehmut ist die Wehmut der Erinnerung, das Sinnen über Vergangenheit und Vergänglichkeit. — Sommer und Winter sind klassische Zeiten, Zeiten ohne Sehnsucht, Zeiten der Ruhe und des Genusses, sie fließen nicht mehr und ändern sich nicht, sie haben eine endgültige Form gewonnen. — Jeder vergehende Tag mit seinem großen Sinnbild, dem Sonnenuntergang, bedeutet Sterben, und wie das Sterben der Menschen verschieden ist, so gleicht kein Abend dem anderen. An kalten Wolkentagen ist die Sonne schon lange dahin, ehe sie in Wahrheit scheidet. Noch ist die Nacht nicht da, fahler Schein erfüllt noch die Dämmerung ohne Schönheit. Solche Tage gehen müde und alt hin wie verdrossene Greise, die des Lebens nicht geachtet haben und den Tod nicht verstehen. Dann wieder steigt die Sonne in tiefen Feuern brennend nieder, faßt noch einmal alle ihre Strahlen zusammen, um jäh und gewaltig wie ein Held in Nacht zu stürzen. Oder sie schmilzt sanft hin wie ein Kind. Der erhabenste Sonnenuntergang aber, der die große Erfüllung und Verewigung des Lebens offenbart und

nicht sein dumpfes Aufhören, ist anders: In tiefem stillem Rot leuchtet der Westen, getürmt ruhen Wolken auf dem mattvioletten Gebirge, es ist ein leises Atmen über der Welt, ein Ausruhen, das auf einen reichen, beglänzten Tag sinnend blickt. Über die Wolkenlinie steigt weißlich der Mond, der Glanz der Berge lischt, die Natur wird stumm ohne jede Wehmut. Das ist der Abend eines reichen Lebens, das über sich sinnt, froh des getanen Werks. Natur und Menschheit lösen sich in eine reine Harmonie.

Der Mythos von der Götterdämmerung versetzt mit stärkster Visionskraft Tragik des Menschenlebens in die Natur, schaut den Untergang der Götter in der Erstarrung des nordischen Winterfrosts. —

Mannigfach ist der seelische Wert der Wolken; doch mögen hier ein paar Andeutungen genügen. Hoch im blauen Himmel schwebende leichte Wölkchen strahlen Heiterkeit aus. Schwere graue Wolken, die auf der Landschaft lasten, alles Licht weggetilgt und uns den Anblick des Himmels genommen haben, beengen das Herz, sind das Abbild trüber, melancholischer Stimmungen. Das Grün der Landschaft ist matt geworden, das Leben, das im Lichte höher pulst, fließt dumpf und freudlos hin. In pflanzenarmer Gegend, in einer Steppe oder im Hochgebirge, kann diese Melancholie bis zur letzten Trostlosigkeit und Verzweiflung gesteigert werden. Ich habe gelesen, daß in London zur Zeit, da dicke schwere Nebel undurchsichtig auf der Stadt liegen, die Selbstmorde zunehmen, und wahrscheinlich steht die konstitutionelle Melancholie mancher Engländer, die Spleen heißt, mit diesem Nebel im Zusammenhang. Eine Landschaft, in der sich Gewitterwolken dunkel und wild türmen, eine Gebirgslandschaft besonders, wo Gewölk und Felsen aufeinander prallen, Gipfel von Wolken umschlungen und gewürgt werden, eine solche Landschaft drückt das Gefühl des Heldischen und des Tragischen aus. Der Sturm, der vor dem Wetter herjagt, ist ja als der Sturm der Leidenschaft in den Sprachgebrauch des Alltags überge-

gangen, doch das kann ihn nicht abhalten, ein wahres Bild menschlicher Leidenschaft zu sein. Im losbrechenden Gewitter endlich fühlen wir die Entladung der Seele nach unerträglich gewordener Spannung makropsychisch in die Natur versetzt. —

Alles dies sind nur unvollständige und wenig systematische Beobachtungen und Deutungen, viele Formen der Natur kenne ich nicht. Aber alles, was ich sage, habe ich selbst gesehen und nichts nachgesprochen.

6.

Zum Schlusse soll vom seelischen Wert dreier Bildungen gesprochen werden, die halb der Natur angehören und halb dem Menschen: vom Garten, von der Ruine und vom Friedhof. Sie sind ausdrucksvoll wie nicht viel anderes. Das Material des Gartens hat uns die Natur geschenkt, nicht nur den Rohstoff wie einen Marmorblock in die Hand des Plastikers, sondern ein Material, das eigenen Willen hat, das lebendige Natur ist. Der Mensch empfängt das schon Gestaltete, geht daran, es umzubilden mit seinem Willen und mit seiner Kunst. Aus dem Holzapfelbaum, der in Europa wild vorkommt, werden tausendfach verschiedene edle Äpfel gezogen, die freilich nur dem Menschen „edel" erscheinen, denn vom Standpunkt der Natur sind sie degeneriert, die Hülle um den Fruchtkern ist nun zur Hauptsache geworden, der Fruchtkern selbst, das Wesentliche für die Natur, fällt unbeachtet hin. So ist der edle Obstbaum Werk des Menschen und Werk der Natur zugleich, die Natur stellt Material und Kraft bei, der Mensch sein planmäßiges Wollen und seine Erfahrung. Das Gebilde, das vor uns steht, ist ein Ergebnis von Kämpfen, die Jahrhunderte gewährt haben, und doch empfinden wir nichts Tragisches, sondern freundliche Ruhe. Es ist ein eigentümliches Merkmal der gesamten Pflanzenwelt, daß uns selbst übernährte, entartete und unfruchtbar gewordene Exemplare noch

als vollkommen und schön anmuten, während das Fettschwein, der Mastochs und gar der einseitig verbildete Mensch Karikaturen sind. Vielleicht noch besser als beim Obstbaum ist aber der Ausgleich zwischen Naturmacht und Menschenwillen in den unzähligen künstlichen Blumen geglückt. Man weiß ja, daß die Marschall Niel, die Druschky und die anderen Rosen eine unnatürliche Fülle entarteter Blütendeckblätter vorstellen mit völlig degenerierten, nicht mehr funktionierenden Fortpflanzungsorganen. Sie wachsen nicht wie die natürlichen Blumen aus ihrem Samen, sie pflanzen sich gar nicht selbst fort, homunkulisch werden sie weitergepfropft. Vom Standpunkt der Botanik sind das alles Spottgeburten aus Natur und Menschenklugheit, und trotzdem wissen wir uns nichts Schöneres auf der Welt, als eine volle Rose, sei sie noch halb in ihrer Knospe verschlossen, sei sie zu voller Pracht aufgeblüht. Nicht Rosen vergleichen wir mit Frauen, um ihre Schönheit fühlen zu lassen — umgekehrt. Und wir spüren durchaus nicht, daß hier der Natur Gewalt angetan worden, wir merken nichts von Brüchigkeit oder gar von Tragik — wir schauen vollendete Schönheit. Der Kampf zwischen Natur und Menschenwillen ist in der Gartenblume in völlige Harmonie aufgelöst. Unser Fühlen fragt nicht nach den botanischen Zusammenhängen, von denen unser Verstand weiß, souverän schauen wir Frieden und keine Tragödie.

Wie die einzelne Gartenblume, so ist der ganze Garten ein Idyll. Aber es behagt uns nicht, wenn ein Beet irgendeine komplizierte Figur darstellen soll, wenn der Mensch allzu aufdringlich seine Absichten zu erkennen gibt, allzu augenscheinlich seinen Farbengeschmack hinausschreit. Das sind verzärtelte Zurechtmodelungen der Natur, nicht unähnlich dem misanthropischen Schoßmops, der einst ein lebenslustiges Tier gewesen ist. Auch er ist lächerlich, vielleicht auch peinlich, denn wir spüren, daß hier der Mensch die Natur in falsche Bahnen geleitet hat, in kleinbürgerliche Bahnen nämlich. Noch abgeschmackter als jenes Beet ist es, wenn um Rabatten Muscheln gelegt sind oder gar wenn

langbärtige Zwerge in einer Rosenhecke hausen. Tollpatschige Menschenhände haben an der Natur herumgewirtschaftet, mit „poetischen" Absichten sogar, und haben alle echte Naturhaftigkeit fortgescheucht. Freilich gibt es Menschen, die von derlei „gerührt werden," solche nämlich, die weder von der Natur angerührt werden noch von der wirklichen Kunst, sondern nur von einem süßlichen Gemenge, das ein Nichts ist.

So erscheint der Garten als ein Mittleres zwischen naturgewachsenem Sein und Menschenwillen, nicht Natur, denn der Mensch hat seine Hand im Spiel, nicht Kunst, denn er kann doch nur übernehmen, was die Natur bietet und wie sie es bietet. Geht er allzu eigenwillig damit um, so zerstört er, was er weiterführen wollte.

Eine eigentümliche Form des Gartens ist der Kreuzgang. Die Abgeschlossenheit, die jeden Garten als ein Umgrenztes aus der Natur heraushebt, steigert sich hier zu völliger Fremdheit gegen die Außenwelt. Säulen führen um den Garten herum, der meistens ganz dicht mit Blüten bedeckt ist, ein völliges Idyll, aber mit der Färbung der Resignation und einem leichten Nebenton der Feindschaft gegen die böse Welt da draußen.

Umgekehrt wie der Garten ist die Ruine ein Bau, von Menschen geschaffen, der aber dem Willen des Menschen nicht mehr gehorcht, sondern von der Natur aufgenommen, in ihr eigenes Reich hineingebildet ist. An der Ruine wird anschaulich und mit Unmittelbarkeit das tragische Schicksal des Lebendigen offenbar: Vergänglichkeit. Der Mensch hat sein Haus gebaut, die Gewalten der Natur haben es aufgesogen, fast in Natur zurückverwandelt. Die Steinplatten, die einst den Boden eines Festsaales bedeckt haben, sind grün übersponnen, aus ihren Fugen blühen Feigensträucher und wilde Rosen, weitauf klafft der Saal in den Himmel, Adler und Habicht kreisen darüber. Alles spricht mit eindeutiger Sprache: Trauer um Menschenlos. Wir leiden mit dem bröckelnden Bau, aber wir finden uns auch heroisch in

ihm, denn er hat widerstanden. Daher paßt die Ruine nicht in eine friedliche Ebene, sondern in eine düstere Berglandschaft, wirkt in Nebel und Wolken entschiedener als unter blauem Himmel, sie weiht die Landschaft, die ihr entgegenkommt und zur Größe strebt, mit einem Ton echter Tragik, den kein Gebilde unberührter Natur kennt. Je älter, je verfallener eine Ruine ist, je weiter von dem, was sie einst gewesen sein mochte, desto stärker rührt uns diese ihre Idee an. Ist der architektonische Sinn eines Bauwerks noch unmittelbar zu erkennen, sind etwa nur Trümmer ausgebrochen oder ist das ganze durch Brand zerstört worden, nicht durch die fressende Zeit, dann empfinden wir es nicht mit jenem ganz unzweideutigen Ton des Ruinenhaften, es erscheint uns mehr als ein beschädigtes Kunstwerk; und das will uns nicht behagen. Die Ruine ist nicht als sie selbst von Menschen erbaut worden, sondern als etwas anderes — ist sie als Ruine geplant, so wirkt sie lächerlich.

Der Friedhof ist nicht eigentlich tragisch, aber er spricht Trauer um Vergänglichkeit mit deutlicher, oft allzu deutlicher Absicht aus. Er ist wie der Garten Werk des Menschen, von ihm aber der Natur anvertraut, daß sie ihn überblühe, ein Mittleres zwischen Garten und Ruine. Je älter er wird, desto mehr verbindet sich dem Gefühl, daß hier Tote ruhen, das größere der verfallenden Ruine. Die von Blumen zugedeckten Gräber sind ein starkes Bild: das Jahr um Jahr erneute Leben der Natur wuchert über das Gebein eines für immer hingeschiedenen Menschen; ein Bild echter Tragik mit mythischem Hintergrund. Eine andere, hoffnungsfreudigere Tönung empfängt dieses Bild am schönsten Fest der katholischen Kirche, am Tag Allerseelen, wenn Lichter und Blumen auf Gräbern stehen: die Hoffnung auf den Sieg der Seele über die herbstlich erstorbene Natur. Schwerlich wird jemals die Einäscherung der Toten, die der Rationalismus, der Feind der Tragik, so sehr preist, die Gefühle, die sich an den Friedhof knüpfen, ganz verdrängen. Aber selbst Goethe, der gewiß kein Rationalist gewesen ist, hat Romantik

und Ruinen, was an Vergängliches mahnt, in einer Anwandlung von Fortschrittsfreude als hemmend empfunden:

Amerika, du hast es besser
Als unser Kontinent, der alte.
Du hast keine verfallene Schlösser
Und keine Basalte.

Ruine und Friedhof sind Vorwürfe romantischer Kunst, beide lassen ja das Unfertige, das Brüchige des Daseins fühlen und die Schwermut um die Unvollendetheit alles Irdischen, dazu die Verstrickung von Mensch und Natur. Die Ruine besonders gewährt der Phantasie des Malers und des Dichters mancherlei Möglichkeiten, an Trümmern weiterzubauen, das Fragmentarische der Gegenwart in eine schönere Welt hinein zu vollenden, die die Herzen stillt. Böcklins Toteninseln sind großartige Visionen, die Ruine und Friedhof in Eins bilden, es sind Ruinen, die ohne deutliche Scheidung dem Meeresfels entwachsen. Man sieht die Grenze von Totem und Lebendigem nicht mehr, Menschenleben und Natur sind geheimnisvoll ineinander geflossen. Die Zypresse, die die Farbe des Lebens verdunkelt zeigt und die wir daher gern auf den Friedhof stellen, verstärkt hier noch das Pathos des Tragischen (während die weiße Birke ein Frühlingsbaum ist — aufgeschlossen, rein und froh).

7.

Jede Kulturepoche hat entsprechend ihrer Grundstimmung eine andere Landschaft verstanden und bevorzugt, als „schön" in mehr oder weniger ausschließlichem Sinn empfunden. Dies im einzelnen durchzuführen, die Zusammenhänge zwischen Kulturdominante und Naturssinn klarzulegen, das ist eine Aufgabe, die wohl einmal in Angriff genommen werden wird. Nur um anzudeuten, wie es gemeint ist: Renaissance und Barock sind ganz und gar Zeitalter des Menschen gewesen, haben sich um

die Natur nicht viel gekümmert; die Künstler sind — mit wenig Ausnahmen — Ruisdael! — ganz auf den Menschen eingestellt, die Landschaft wird allenfalls als Hintergrund geschätzt. Noch entschiedener erkennt man das Naturgefühl einer Zeit an ihren Gärten, diesen Zwitterbildungen aus Natur und Menschenkraft. Renaissance und Barock begnügen sich ihrem Grundwillen gemäß nicht damit, die Natur gärtnerisch zu verschneiden, sie formen sie so radikal, daß Bäume und Büsche nicht mehr Bäume und Büsche sind, daß sie vielmehr nach rein menschlicher Vorschrift zu wachsen haben, in schnurgeraden Alleen, in runden Bosketten, in kugelförmigen Geschwüren, wenn nicht gar zum Geburtstag der Prinzessin oder der Lieblingsdame die Blumen gezwungen werden, farbige Initialen zu zeigen und ein rot glühendes Herz. Aber noch mehr: diese Gärten werden mit Gebilden von Menschenkunst angefüllt, man schneidet Nischen für Götter und Göttinnen ins Grün, die lebendig wachsende Natur ist nicht viel mehr als Staffage und totes Material für die Absichten des Menschen gleich dem Stein. Der Mensch ist ihr Despot, mit Astsäge und Heckenschere geht er ihr zu Leib wie Ludwig XIV. und seine Nachahmer ihren Untertanen.

Diese Neigungen sind vom Rokoko zierlich und spielerisch weitergebildet worden, immer entschiedener sollte der Garten dem Salon gleichen, dort erst fühlte man sich ganz zu Hause. — Die Zeit Rousseaus und Werthers wieder hat die freie Natur gesucht, doch immer ein bißchen mit der offenen oder versteckten Polemik gegen das widernatürliche Städtertum. Kein Park kann jetzt chaotisch genug sein, keine Baumgruppe zu regellos. In einem solchen Park gibt es nicht viele Blumen, und die wenigen sind wie zufällig gewachsen. Aber kleine künstliche Ruinen gaukeln sentimentalisch Tragik und Vergänglichkeit vor. Nicht mehr die kokette Schäferei, sondern das naturburschenhafte Landleben ist Ideal des Naturverhältnisses, nicht architektonisch sollte der Garten aufgebaut sein (wie der Garten des Barock und ein wenig der Garten der Gegenwart), sondern malerisch, ja

poetisch. Sturm und Drang wie Romantik haben sich ja auf keinem Gebiete mit der Erkenntnis und Gestaltung des Menschlichen begnügt, über den Menschen hinaus wollte man in die Natur einwachsen, den Menschen in die Natur lösen. Es ist schon gesagt worden, daß unsere Zeit das menschenfremdeste und -feindlichste, das Hochgebirge über alles schätzt. Auch was man heute vom Garten fordert, ist mannigfach. So wenig wie auf anderen Gebieten haben wir in der Gartenkunst einen eigenen Stil, alle Stile, die jemals da gewesen — und die man sorglich studiert und sammelt — lassen sich finden. Der eine möchte sein Landhaus weiter ins Freie führen und macht seinen Garten zur Halle und zum Salon, der andere will Wald und Freiheit zwischen eng gezogenen Gittern.

Wollte man dies kulturgeschichtlich durchführen, so würde von der historischen Seite her der Beweis erbracht werden, daß den seelischen Zuständen im Menschen Gestaltungen der Natur *objektiv* entsprechen — und umgekehrt, denn sonst könnte ja die Stimmung eines Jahrhunderts nicht ihren organischen Widerhall in Landschaft und Garten finden. Das würde eine Kulturgeschichte der Natur ergeben, und uns ahnt, daß wir um eine Morphologie der menschlichen Seele bemüht sind, wenn wir die Zusammenhänge zwischen Seele und Landschaft aufspüren.

8.

Nun eine Ausschweifung: Wir stellen uns den Menschen vor — nicht *einen* Menschen, *den* Menschen, der alles Menschliche in einem ist; und dieser Mensch sei wahrhaft mythisch, wahrhaft Natur, wahrhaft Welt geworden. Wolken ziehen als schwebende Gedanken durch seine Seele, die Tropfsteingrotten der Tiefe sind seine versteckten und unterdrückten Geheimnisse, die schimmernden Kristalle sind seine lichten Träume. In ihm ist die

Blumenwiese und der Wald, durch seine Seele brandet, was noch unfaßbares Werden ist, was erst seine Formen gewinnen will — das ruhlose Meer. Er atmet mit dem Wehen des Windes und er rast im losbrechenden Wetter. Er braucht nicht Liebe mehr, denn Liebe beruht auf Zweiheit, und Eines ist nur. Der kleine Mensch ist dahin und die Natur ist neu geworden — unerschöpflich vollendetes Leben, Seelen-Natur, Natur-Seele, sterblich-unsterblich zugleich. Alle mythische Sehnsucht, alles mythische Schauen und Dichten ist eine Ahnung dieses Letzten. Selbst dann bin ich die Welt ...

Solches ist uns verschlossen. Aber große heilige Augenblicke treten ein. Über jede vereinzelte Fühlung hinaus lösen sich die Grenzen, der Mensch weiß nicht mehr, wo er endet, wo Welt anhebt. Ich ist nicht mehr und nicht mehr Es, ein Strom des Lebens flutet durch alles Seiende, Seele und Welt pulsen in mythisch-mystischer Einung. Unsterblich das Sterbliche, sterblich das Unsterbliche. Solch ein Augenblick kann ohne Vorbereitung erscheinen, im Rauschen des Waldes, im Getön des Meeres, in der Sternenstille der Nacht. Stirb und werde! — Stirb als der umgrenzte Einzelne, in seinen Grenzen Bedürftige, der du bist, werde ein Neues, Ganzes im Bewußtsein der großen Einheit. Solche Augenblicke können nicht währen, es sind Aufschwünge, die wieder zu geringerem Leben absinken. Aber die Stunde, da ein Mensch ins All erhöht worden ist, wirkt weiter auch in matter Zeit, die Seele ist einmal auf eine höhere Stufe des Lebens getreten. Hier sind die eigentlichen Quellen des religiösen Gefühles. Wahrhaftige, an nichts Historisches gebundene Religion wäre Bewußtsein urewig strömender Lebendigkeit und Zusammengeschlossenheit, das sich jeder aufs neue erwerben muß — Gewißheit ewigen Lebens. Schweigend läßt sich der Mensch von der liebenden Kraft der Natur durchdringen, gibt Sinn und Herz hin. Goethe hat diesen Akt der Läuterung und der Erhöhung der Menschenseele durch die Gewalten der Natur — die als Elfen erscheinen — am Beginn des zweiten Faust-Teiles dem Gefühl

nahe gebracht. Schlafend, ohne sein Hinzutun wird Faust von den Naturgeistern gereinigt und entsühnt, in die Natur eingesenkt und neu aus ihr geboren.

Ariel.

Die ihr dies Haupt umschwebt im luft'gen Kreise,
Erzeigt euch hier nach edler Elfen Weise!
Besänftiget des Herzens grimmen Strauß;
Entfernt des Vorwurfs glühend bittre Pfeile,
Sein Innres reinigt vom erlebten Graus!...
Vollbringt der Elfen schönste Pflicht,
Gebt ihn zurück dem heiligen Licht!

Elfenchor.

Schon verloschen sind die Stunden,
Hingeschwunden Schmerz und Glück;
Fühl es vor! Du wirst gesunden,
Traue neuem Tagesblick!
Täler grünen, Hügel schwellen,
Buschen sich zu Schatten-Ruh;
Und in schwanken Silberwellen
Wogt die Saat der Ernte zu.

Nicht der primitive Mensch, der wenig Eigenes besitzt, gerade der am höchsten gekommene, der reichste Mensch unserer Zeit wird am innigsten ins Weben der Natur hineingezogen, am innigsten in dem Sinn, wie wenn einer viele Stunden auf einen Berg steigt und immer breiter sich ihm das Rund erschließt; aber der große Ruck geschieht doch nur ganz zuletzt, in der Sekunde, da er auf den Gipfel tritt. Plötzlich ist ein Neues da — das Meer. Die vielen kleinen Additionen sind umgeschlagen und aufgehoben in ein Anderes, Höheres. So kommt das Unerwartete, das Neue, das Einmalige nicht zu dem Menschen seelischer Indifferenz, der im müheloſen Tale bleibt und der, so könnte es manchmal

scheinen, nicht weit von der großen Stille des Lebens ist; vielmehr der Mensch, der Höhen und Tiefen ermessen hat, wird jäh überfallen von einem Neuen, das nicht hinzutritt zu allem, was gewesen ist, sondern das alles Bisherige auflöst und aufsaugt, das die Seele ganz für sich nimmt. Ein neues Bewußtsein bricht durch, das Bewußtsein der großen Einheit, wie es einst dem mythischen Menschen geschenkt war. Was ihm eine naive Selbstverständlichkeit gewesen ist, das kann der Mensch unserer Zeit, der über alle Pfade der Welt gegangen ist und nichts von sich weggehalten hat, wiedergewinnen. Die Seele gelangt über sich selbst hinaus und muß doch nichts Wesentliches preisgeben.

Zweierlei quält die Menschheit: das Leid und die Schuld, der „erlebte Graus" und „des Vorwurfs glühend bittre Pfeile". Mancher hat ja schon erfahren, daß ihn die Natur von Schmerz zu lösen vermag, nicht in dem Sinn, daß der Schmerz und seine Inhalte verschwinden — sie sollen gar nicht verschwinden! — sondern das Quälende ändert sich, wird aufgelöst in einem Größeren, die Stellung des Peinigenden in der Seele wandelt sich — vielleicht zum Guten. Was klein, was allzu subjektivpersönlich gewesen ist, was den Strom des inneren Lebens gehemmt hat, gewinnt in einem neuen Aspekt eine überpersönliche Färbung.

Wie steht es aber mit der Schuld? Sie will bereut, das heißt immer wieder erinnert werden. Vielleicht nimmt einer Buße auf sich, die den seelischen Unrat allmählich hinwegtilgen soll durch beständig strafende Erinnerung, durch neuen, freiwillig übernommenen Schmerz, durch gute Taten, die jene schlechten überbieten und in den Schatten stellen, durch reine Gesinnung endlich, die stärker ist als jene frühere unreine. Reue und Buße sind Ergänzungen der Moral: Moral befiehlt, was der Mensch tun soll. Hat er es aber nicht getan, so empfindet er Reue und kann das Begangene vielleicht durch das Gewicht der Buße erdrücken.

Alles dies, das hier nur angedeutet wird, hat seine tiefe Berechtigung in der Seele des Menschen. Aber mehr als die un-

abläſſige innere Wiederholung des Reumütigen, als die niemals endende Gegenhandlung des Bußfertigen würde eine dauernde Erhöhung des Bewußtſeins auf eine Stufe bedeuten, wo ſich das vergangene Übele nicht mehr als eigene Tat verſtehen ließe, nicht mehr mit dem Stachel der Reue erinnert zu werden brauchte und gewiß nicht mehr begangen werden könnte. Dieſe Umwandlung vollzieht ſich in der Überwindung des Kleinen und Schlechten der Seele ins höhere Leben der Welt. Wenn der Menſch liebend ſein Herz aufſchließt und alle Kräfte der Welt in ſich zieht, kann ſich die Seelen-Enge ins Wehend-Weite löſen, kann der Menſch im Neuen neu werden.

Verſenkung in die Natur vermag das Innere zu reinigen, den Schmerz in Wehmut und giftloſe Erinnerung zu wenden, das Gefühl der Schuld kann in der Verwandlung des Herzens ſeines Stachels beraubt werden. Jenes Böſe iſt ja von einem früheren Menſchen begangen worden, nicht von dem geläuterten und erhöhten. Was der Menſch vollbringt, iſt nicht ein Feſtes, Starres, das in der Seele liegt wie ein Stein (wenn es auch manchmal ſo ähnlich empfunden wird, und nicht von den Schlechteſten), ſondern ein Lebendiges, das ſich mit dem weiter ſchreitenden Leben — wenn es in Wahrheit weiter ſchreitet — verwandelt. Je ſtärker die Lebenskraft einer Seele, deſto entſchiedener vermag ſie die Schlacken, die ſie mit ſich führt, aufzulöſen. Das einmal Begangene muß nicht vergeſſen werden, aber es braucht nicht mehr die brennende Aktualität auszuſtrömen, wenn die Seele verändert iſt. Wollen wir beim Stein bleiben, der die Seele hemmt, ſo hat derſelbe Stein eine andere Bedeutung, wenn er in einem langſam ſickernden Wäſſerlein liegt, als wenn ein ſtarker Strom über ihn hinweg ſchießt. Solches Anſchwellen und ſolche Zunahme an Kraft vermag aber von der Hingabe an das Leben der Natur gewirkt zu werden. Weltſeele geht ein in die einzelne Seele, durchgießt ſie mit unerſchöpflicher Kraft. Was vorher gelähmt hat, kann Anlaß zur Erneuerung werden.

Mehr als das Sittengesetz (und sei es noch so „autonom" — es bleibt doch Gesetz) mit Gewissenserforschung und Reue vermag die Erhöhung der Seele in der Liebe. Keine echte Ethik will ja etwas anderes als die Seele stark machen. Rigoristen haben Mystikern manchmal vorgeworfen, daß sie zu lax wären, sich zu sehr ihren Gefühlen hingäben, daß sie zu wenig das Gebild des strengen Denkens, das Gesetz achteten. Aber vielleicht findet der eine in seinem lebendig schöpferischen Gefühl gleiche oder höhere Kraft als der andere in seinem System von Prinzipien? Beides soll den Weg aus der Enge ins Weite eröffnen. Dort wird der Wille des einzelnen einem allgemeinen Willen, einer Norm angepaßt; das Gefühl bringt die einzelne Seele der All-Seele liebend entgegen. Wäre es möglich, daß eine Seele dem großen Leben nahe kommt, gleichartig wird dem Sein — dann hätten jedes Sollen und jede Satzung ihren Sinn verloren, dann wäre der Mensch vollkommen geworden.

Wir erinnern uns, was bei der Besprechung des Johannes-Evangeliums über die Umwandlung des sündigen Menschen in den reinen Menschen gesagt worden ist (vgl. S. 204). Für den Menschen, der sich innerlich hinübergewandelt hat ins Gottesreich, besteht kein Sollen mehr, kein Gesetz und keine Strafe, denn was zuvor Zwang gewesen ist — vielleicht nicht von außenher, sondern Zwang der pflichtbewußten Seele über die eigene Verworrenheit —, was den vielfach zersplitterten, von seinen Begierden getriebenen Menschen in die rechte Bahn hat lenken wollen: das verliert jede Bedeutung, wenn die Seele ins Licht, ins Gottesreich hinübergetreten ist und nun aus sich selbst in einer neu gewonnenen Naturhaftigkeit das fühlt und das tun muß, was früher Vorschrift der Moral gewesen. Sollen und Sein sind ein und dasselbe geworden. Der vollkommene Mensch kann nicht anders als Gutes tun aus dem guten Schatz seines Herzens. — So erscheint im höchsten Buch des Christentums die Seele, die ins Gottesreich verwandelt ist. Was aber ist das

Gottesreich und wie gewinnt man es? — Diese Frage hat in Wahrheit noch niemand zu beantworten vermocht.

Paulus sagt irgendwo: Wir leben nicht im Schauen, sondern im Glauben. — Wenn aber das Schauen den Weg wiese? Nicht den Weg ins Gottesreich — das vermessen wir uns wahrlich nicht; aber einen Weg, der sich von irdischen Menschen finden läßt, weil er aufgeschlossen liegt für jeden, der zu schauen vermag. Nicht Glaube führt in den großen, heiligen Atem der Welt hinein, sondern fromm ehrfürchtige Schau, die Sinne und Seele zusammenschmilzt in ein Neues, das nicht mehr scheidet zwischen Mensch und Natur. Es ist nicht der Weg ins Gottesreich und ins gestaltlose Licht — sondern ins Lebendig-Blühende, ins Reich unerschöpflicher Gestaltung; es ist kein erhabener Pfad für Heilige, sondern ein offenes Land für jeden Sehnenden. — Von Gautama dem Buddha erzählt die Legende, daß sich der Bodhibaum, unter dem er verschieden ist, in der Stunde seines Todes über und über mit duftenden weißen Blüten bedeckt hat — er hat das Leben des Vollendeten empfangen. Den Tod des großen Verneiners der Natur, des Heiligen ohne Gott schlingt der Mythos ins unerschöpfliche Leben der Natur ein. In solchem Tode bricht die Kraft des Lebens durch alle Hüllen, sprengt von innen her die Pforten auf und ergießt sich in den großen Atem, aus dem sie gekommen ist. — Dagegen der Tod dessen, der ganz zugeschlossen gewesen ist in seiner engen Form: er wird immer unorganischer, seine Seele wird kalt, sein Geist wird stumpf, sein Leib wird vom kalkigem Stein durchsetzt, bis die vitalen Kräfte ihn nicht mehr zusammenzuhalten vermögen und er in die Materie zerbröckelt.

9.

Zum Schluß dieses wesentlichen Kapitels soll von der Allgemeinheit der Betrachtung abgegangen werden. Wir wollen

einen Blick auf die Menschen unserer Zeit und auf ihre Liebe werfen. Jede entschiedene Kulturepoche hat eine Form der kosmischen Liebe aus sich heraus geboren: das Griechentum die Liebe zum schönen Menschen, das späte Mittelalter die Gottesliebe, die Zeit der Aufklärung die Menschenliebe, unserer Zeit aber, das dürfen wir am Vorbild Goethes erkennen, ist die Liebe zur Natur bestimmt. Sie äußert sich auch als Erkenntnis der Natur und hat einen Nebenweg urbar gemacht, der sich jahrhundertelang als Wichtigstes, manchmal als Einziges behauptet hat. Aber den immer abstrakter und mathematischer gewordenen Methoden der Naturwissenschaft ist die Liebe ganz fern; nur in der Anschauung, im unmittelbaren Erlebnis, nicht in der gedanklichen Forschung wohnt die Liebe zu dem in Schönheit erscheinenden All.

Die Liebe zur Natur ist das Beste, was wir heute besitzen. Niemals hat es eine Zeit gegeben — vielleicht außer dem 13. Jahrhundert —, der Liebe so hoch gegolten hat wie unserer. Aber wir Menschen der überzivilisierten Gegenwart werden immer mehr von den anonymen Mächten der Technik und der Gesellschaft unterjocht, immer weiter in Teile aufgefasert, bei dem wird die eine Fähigkeit bis zum äußersten ausgebildet, während alles andere verkümmert, bei jenem eine andere. Diese hoch getriebene Arbeitsteilung ist charakteristisch für unsere Zivilisation, sie formt die Menschen von heute wie keine andere Macht; jeder muß an seiner Ecke stehen und Tag für Tag seinen Handgriff tun — hämmern, rechnen, Akten schreiben, durchs Mikroskop schauen, Prozesse führen, politische Reden halten — immer das selbe. Die Arbeitsteilung ist die Abstraktion vom ganzen Menschen, wie das begriffliche Denken die Abstraktion des Bewußtseins. Ein Element wird vom Menschen ausgesondert, übernährt und künstlich weitergebildet, und dieser Teil soll den ganzen Menschen vertreten. Je mehr Menschlichkeit in einem steckt, desto mehr leidet er unter diesem Zwang. Die Vereinzelung, die sich in der Tatsache einer in Individuen zerspaltenen

Menschheit ausdrückt und die wir als die Urtragik und das Urleid verstanden haben, spitzt sich im Zeitalter der Zivilisation noch einmal zu erschreckender Enge zu: nicht nur, daß ich der eine Mensch bin, der seine Anlagen, seine Neigungen, seine körperliche Konstitution, seine gesellschaftliche Stellung zu tragen hat; ich muß auch noch den größeren Teil meiner Tage immer eines, immer das selbe tun. Gegen den Dämon Zivilisation, der die menschliche Einheit zerstört, gegen das notgedrungene Spezialistentum sind hundert Mittel und Mittelchen ersonnen worden, von der trivialsten Zerstreuung nach der Arbeit wie Kartenspiel und Einschlingen von Tagesneuigkeiten zum Sport, der wenigstens einen körperlichen Ausgleich bietet, zu künstlerischen Bestrebungen jeder Art und anderem.

Unter allem, was Menschen tun, gibt es nichts, was der Arbeitsteilung so sehr widerstrebt wie die Kunst. Ganzheit ist ihr Lebenselement, nur als ein ganzer Mensch kann der Künstler wirken, nicht als abgeschnittener Teil. Wie am Anbeginn erwartet die Menschheit auch heute Offenbarung und Formung ihrer Gefühle und Leidenschaften von der großen Stunde der Seltenen. Die Tragödie, die Symphonie können nicht methodisch hergestellt werden, sie müssen sich frei gewähren aus einer mit aller Menschlichkeit geladenen Seele heraus. Dies ist heute nicht anders als vor Zeiten, der schaffende Künstler steht jenseits der Arbeitsteilung, die von unserer Zivilisation gefordert wird. Doch in der Regel genügt es nicht, daß das Gebilde der Kunst vorhanden sei, es bedarf eines Vermittlers, der das strömende Gefühl, das lebendig Glühende, das im Kunstwerk Dauer gewonnen hat, wieder ganz heiß und ganz lebendig macht und so zur wirklichen Auferstehung führt. Das ist der reproduktive Künstler, Schauspieler, Regisseur, Sänger, Dirigent, Orchestermusiker, Virtuose. Es versteht sich eigentlich von selbst, daß auch diese Künstler zweiter Hand, deren Aufgabe es ist, das ehern gewordene Kunstwerk im Feuer ihres Herzens zu schmelzen und völlig ins Leben zu tragen, ebenso aus der Fülle des

Wesens heraus schaffen müssen. Auch sie können nicht, geht es mit rechten Dingen zu, wie der Tischler „arbeiten", ein Pensum abarbeiten ohne Rücksicht auf die Gunst der Stunde, auf die Spannung der Seele. Doch die Arbeitsteilung, die unsere Welt knechtet, hat auch ihre Tätigkeit zu spezialisierten bürgerlichen Berufen umgestaltet. Ohne die Stunde abwarten zu können, die sie ganz macht und der Suggestion des Werkes übergibt, müssen sie von früh bis spät das tun, was nur aus der zusammengefaßten Seele quellen dürfte. Sie bringen Kunst, Blüte eines ganzen Menschen, hervor, als wäre sie ihnen beständig Zwang — und das ist unmöglich. Der Virtuose ist so recht das Sinnbild unserer Zeit, der Mensch, der arbeitsteilig und pflichtgemäß mit dem höchsten Aufgebot einseitigen Studiums und einseitiger Technik das tut, was nur der ganze Mensch in großer Stunde tun dürfte. Er reproduziert die heilige Leidenschaft des Herzens nach Vorschrift, er spielt Tag für Tag die Appassionata, die nur aus tiefem Drang einmal hervorgeholt werden sollte. So reproduziert der Schauspieler ohne Unterlaß das Sehnen und Beben des Herzens, das er nicht zur angesagten Stunde fühlen kann (auch wenn er sich selbst in Stimmung zu setzen vermag). Ihm ist das Offenbaren von Leidenschaft ein Beruf, den er spezialistisch ausübt wie einen anderen. Mancher wahre Schauspieler leidet darunter, daß er schon am Morgen in der Probe und zwischendurch beim Film das große Fest der Seele aus sich schöpfen soll, und es bleibt ihm nichts übrig als sich der Routine zu verschreiben, das heißt dem bloßen Können, der Technik ohne das schöpferische Gefühl, das Können zur Kunst heiligt.

Hier liegt die tiefe Berechtigung des Dilettantismus in der Widergabe von Dichtung und Musik. Nur selten einmal wagt der Dilettant im guten Sinn — das ist der, den nur Liebe zu seiner Kunst bewegt — das Große, und er tut es niemals ohne die Schauer der Ergriffenheit. Freilich vermag er die auf allen Gebieten so hoch gesteigerte Technik nicht zu erfüllen, die sich ja nur auf dem Wege der Arbeitsteilung, der unermüdlich ein-

seitigen Ausbildung gewinnen läßt. Aber es ist eine der schönsten Regungen des zerrissenen Gegenwartsmenschen, der wieder für ein paar Stunden ein Ganzer werden will, wenn er sich abends zum Quartettspiel setzt, wenn er an einer Liebhaberaufführung teilnimmt. Man legt an solche Dinge nicht den rechten Maßstab, wenn man sie vom Zuschauer her, rein ästhetisch wertet (obgleich das oft der Sehnsucht der Ausführenden entspricht — der Dilettant, der sein eigenes Tun versteht, schließt Zuschauer aus). Man muß fühlen und ehren, daß hier Menschen ganz werden wollen, werden dürfen, deren Menschlichkeit von einem einseitigen Beruf her aufgelöst worden ist. Nicht nur vom Standpunkt des Besserkönnens empfinden wir einen peinlichen Mißklang, wenn unter Dilettanten ein Berufsmusiker, ein Berufsschauspieler wirkt; das liegt tiefer: wir spüren den arbeitsteiligen Künstler in seiner Spezialisiertheit unter denen, die ganz sein wollen — verschiedene Sphären des Lebens kreuzen einander und hemmen einander für den feineren Sinn. Die Schauspieler und Chöre des Sophokles, die ja nur bei den großen Festen aufgetreten sind, haben sicherlich unseren höheren Dilettanten näher gestanden als den Berufsschauspielern der Gegenwart; ebenso die Kleriker, die ein geistliches Schauspiel auf der Mysterienbühne des Mittelalters vorgeführt haben (während Jongleurs, Gaukler und Spielleute arbeitsteilige Schauspieler gewesen sind). Ganz ähnlich die Bewohner von Oberammergau. Da ist noch nicht Spezialistentum und durchgebildete Technik gewesen, sondern unmittelbar liebende Nachschöpfung aus dem ganzen Menschen heraus. —

Zur allgemeinen Not der Zivilisation kommt für uns Besiegte, Beleidigte und Ausgeplünderte noch die materielle Not und die viel tiefere der Enttäuschung über den Sturz aller Ideale und aller Hoffnungen. Die seelische Not wächst vor unseren Augen — und die Menschen schreien nach Hilfe, nach Seelenrettern und Heilanden. Geängstigte, jedes Haltes Beraubte, die sich nicht in die Geschlechtsliebe retten können, hunderte, die dem wirren

Getriebe, dem Durcheinanderbrüllen der Schlagwörter nicht gewachsen sind, greifen nach allem, was ihnen geboten wird, seien es Träume von Gerechtigkeit und ewigem Frieden oder Geheimlehren, oder sie finden reuig ins Tor der Kirche zurück. Mysteriöse Verheißungen kommender Herrlichkeit und kommenden Heiles werden von Erleuchteten und Erweckten, von leibhaftigen Propheten ausgerufen. Es hat zu jeder Zeit Privatheilande und Seelenfänger gegeben, aber niemals so viele wie heute, wo die Menschen gequält und ohne Hilfe sind. Das meiste, was auf diesen heute so bettelbreit gewordenen Straßen wandert, ist enttäuschte und hungernde Liebe, die Zusammenhang um jeden Preis gewinnen will, sei es mit Geistern von Verstorbenen, sei es mit höheren Welten, deren Geographie aufgezeichnet wird. So ist man doch nicht mehr vereinsamt in der kalten feindlichen Welt, man ist nicht ein elendes verlorenes Körnchen, sondern Glied im Reich der Erweckten und der Erlösten. Auf die Psychologie der Führer ist hier nicht einzugehen, wir wollen annehmen, daß sie allesamt von ihrer Sendung überzeugt sind — jeder von der seinigen. Groß ist ja die Suggestionskraft, die eine starke und zielbewußte Männlichkeit auf schwankende Frauen und auf passive Männer übt.

So wird die Sehnsucht vieler Menschen nach Zusammenhang und Ganzheit auf unklare und krumme Wege geleitet. Dazu ist in den letzten Jahren eine Verzweiflung an der Kultur getreten, die in dem bekannten Werk Spenglers ihren prinzipiellen Ausdruck gefunden hat. Spengler zieht nur die Erscheinungen des späten Rationalismus (die er mit dem Begriff Zivilisation zusammenfaßt) in Betracht, ist ganz dem Rationalismus und dem Historismus verfallen und erklärt in fatalistischer Anbetung von „Gesetzen" jeden Versuch zur Besserung für Torheit. Geblendet von dem Bilde (mehr ist es ja nicht), daß die einzelnen Kulturen wie Pflanzen blühen und welken, kommt für Spengler die Möglichkeit der Erneuerung auf einer anderen als rationalistischen Grundlage gar nicht in Betracht, er verkündet nach historischen

Analogieschlüssen (die immer so ausfallen wie man wünscht) den Untergang des Abendlandes. Aber unser Tiefstes fühlt, daß es nicht so sein muß, daß die Welt einer Erneuerung fähig ist, daß der Mensch nicht am Ende steht. Wir wissen noch gar nicht, welch ungeheure Kräfte dem liebenden Verstehen der Natur entkeimen können; eine neue Synthese von Menschenseele und Natur wird neuen Mythos schaffen, in dem das Leben ohne jede Anknüpfung an Historisches eine neue unmittelbare Heiligung empfängt.

Die Ahnung dieses Weges ist in vielen unter uns lebendig. Sie verzweifeln nicht trotz allem Traurigen, sie hoffen auch nicht auf besondere Offenbarungen, sondern suchen die Liebe, die unserer Zeit so angemessen ist wie die mystische Gottesliebe dem 14. Jahrhundert: die Liebe zur Natur. Namentlich unter Deutschen bricht mehr und mehr die Erkenntnis durch, daß sich uns in der Natur das große Leben der Welt in Sichtbarkeit und Schönheit offenbart, daß wir nicht in magischen Zirkeln mit Hingabe der Nervenkraft und der Urteilskraft suchen müssen, was taghell vor aller Augen liegt. Jeder Schrebergarten am Rande der Stadt ist ein rührendes Zeugnis der Liebe, die sich des rechten Weges bewußt ist. Es werden ja nicht nur Kartoffeln gebaut, sondern auch Blumen, man will ja nicht nur eine Beschäftigung für seine freie Zeit haben, sondern auch Luft atmen und den Himmel über sich fühlen. Die hier arbeiten und die anderen, die hinausfahren, wann immer sie nur können, ahnen, daß sie so die wahre Ergänzung ihrer Zerrissenheit, den Anschluß ans höhere Leben finden werden. Wenn ich mich an die Türen stelle, wo die Jüngerinnen und die Jünger der Okkultisten, Anthroposophen, Urchristen und sonstigen Seligkeitsverkünder aus verfinsterten Räumen treten, lese ich auf den Mienen, wenn nicht heimliche Enttäuschung: Hochmut des Adepten, sehnsüchtige Frage nach dem Wunder, das sich nicht erfüllt, hysterische Verzückung; niemals hat dort eine Seele wirklich zum Frieden gefunden. Die Menschen aber, die aus der Natur kommen, mögen

sie auch noch so sehr dem Sportteufel verfallen sein, haben Kraft und Fröhlichkeit gewonnen. Der Blick vom Gipfel löscht für eine kurze Zeit auch im stumpfsten Rekordgehirn die Ziffern aus.

Wir stehen ja erst bei Anfängen, aber wenn es überhaupt eine Rettung von der menschenfressenden Zivilisation gibt, so liegt sie nicht im Bibellesen und nicht im vorwitzigen Trachten nach überirdischer Erleuchtung, sondern in der Liebe. Zusammen mit dem Anwachsen von Arbeitsteilung und seelischer Vereinsamung wächst das Bedürfnis nach dem Heilmittel. Von den wenigen einzelnen, die gleich den großen Mystikern früherer Zeiten in unmittelbarer Ergriffenheit die Gottheit ahnen, ist nicht zu sprechen. Auch andere, Zweifelhaftere mögen ihre besonderen Extasen haben, meinetwegen soll alles wahr sein, was die verschiedenen Überwisser lehren. Aber für die vielen, die in ihrer Seelenangst um Rettung aus Dumpfheit und Enge flehen, für die sind das verderbliche Locklieder; oft erst nach Jahren, nach verlorenen Jahren kommen sie darauf, daß man ihnen Steine für Brot gegeben hat. Der Weg, der dem Menschen von seiner untrüglichen Seele gewiesen wird, was immer er sei, wie immer er denke, ist nur einer: der Weg der Liebe. Wer in der Geschlechtsliebe zur Ruhe gekommen ist, weiß es; doch auch die anderen mögen in der Richtung gehen, die ihnen die Seele selber weist; vielleicht findet einer im liebenden Dienst der Menschheit den Frieden oder in der Liebe zu einer Landschaft. Die Größten unserer Zeit sind vorausgeschritten, jeder kann ihnen folgen.

Viertes Kapitel

Dauer im Strömen

Nichts vom Vergänglichen,
Wie's auch geschah!
Uns zu verewigen,
Sind wir ja da!
Goethe.

1.

In Bergestiefen wächst, unsichtbar den Augen der Menschen, manches Gestein zu einer wundersamen Vollkommenheit. Aus Massen formlos brüchigen Kalzits, körnig dunklen Steinsalzes, amorphen Schwefels steigt ein Kristall, schuppiges Geschiebe trägt unerwartet leuchtende Tropfen, Turmaline, Topase, Smaragde, Saphire. Der alltägliche Quarz läutert sich zum tauklaren Bergkristall, zum Rosenquarz, zum Amethyst, der unter der Erde in veilchenfarbigen Drusen blüht — ein Blumengarten der Tiefe. Der Aragonit gar, ein unansehnliches Mineral, treibt frühlingsweiße blühende Büsche, die man Eisenblüte nennt. — Ich versenke mich in den Anblick einer harmonisch gewundenen Muschelschnecke und ich ahne den heimlichen Willen dieses Gebildes: Verkörperung der Schönheit. — Ich sehe einen Schmetterling mit seinen edelsteinbunten Farben und ich erkenne schauend, daß sich hier Schönheit ans Licht gerungen hat aus mancher Schale. Die Schönheit, die der Schmetterling entfalten will und muß, ist eine andere als die Schönheit des Kristalls, der Muschel, der Gazelle oder des Adlers. Kein Forscher

weiß die Schönheit der Kristalle zu deuten; für die Tierwelt sind allerlei Theorien von geschlechtlicher Zuchtwahl, von Liebesfarben, von Schutzfärbungen und von bergender Mimikry ausgedacht und mit dem ganzen Rüstzeug der Wissenschaft vertreten worden. Sie versagen vor der leuchtenden bunten Wirklichkeit einer in reinen Proportionen gewundenen indischen Meerschnecke, vor dem schillernden Schmelz eines brasilianischen Schmetterlings. Niemand wird uns glauben machen, daß diese Farben und Zeichnungen, diese harmonisch gebildeten Formen dem Wesen, das sie zur Schau trägt, einen Nutzen bringt (die Muschel auf dem schwarzen Grund des Meeres ist überhaupt unsichtbar). Es gibt ein paar Paradetiere dieser naturwissenschaftlichen Schutztheorien, so der Polarhase, der weiß ist wie der Schnee, über den er läuft und daher leichter seinen Feinden verborgen bleibt. Aber auch der Eisbär ist weiß, und man sieht nicht ein, vor wem er sich schützen sollte. (An die Nordpolfahrer mit ihren Büchsen wird die Natur der Selektionstheoretiker kaum gedacht haben.)

Wir sehen, daß sich in vielen Tieren ein ganz ursprünglicher Wille zur Schönheit offenbart, in jedem solchen Organismus strebt eine besondere Schönheit ihrer besonderen Vollendung zu. Manche Form, die uns schön dünkt, hängt zweckmäßig mit der funktionellen Tätigkeit eines Tieres zusammen: der graziöse Leib der Schwalbe, ihre Federzier, der zweispitzige Schwanz, die schmalen Flügel, alles dies hilft ihr, im Zickzackflug durch die Luft zu schießen und ihre Nahrung zu finden. Daß aber ihr Gefieder harmonisch gefärbt ist, daß ihr Leib weiß und schwärzlichblau schillert, das scheint doch einen anderen Willen zu verraten, der sich nicht in Schnelligkeit und in Fliegen kündet (vgl. vorher S. 323 f.), sondern in der Schönheit der Gestalt, der ganz besonderen Schönheit einer ganz besonderen Gestalt. So ist es mit dem gefleckten Fell des Leoparden, dem schön gestreiften des Tigers, das uns keine Theorie zu erklären vermag. — Noch weit mehr als in der Tierwelt offenbart sich im Pflanzenreich

tausendfältig der Wille, die eigene Schönheit zu verkörpern. Wenn man über eine blühende Wiese, durch einen gepflegten Garten geht, ruft jede Blüte: Meine Schönheit! Nur meine Schönheit! — Jede Blume, jedes Blatt, jedes Moos, Blüte, Traube, Dolde, Rispe, Büschel — jedes ist eine neue Idee der Schönheit, eine neue Lösung der Frage: was ist Schönheit? Und alle diese Antworten sind vollkommen. Jeder Baum erfüllt eine ganz besondere Art, schön zu sein: Zypresse, Lärche, Ahorn, Pinie, Eiche, Linde, Palme — sie sind alle vollendet, jede in ihrer Art.

Die Schönheit der organischen Natur erscheint nicht weniger im Menschen, wenn er seine Arbeit tut, wenn er mit gelöstem Herzen spielt, wenn er begeistert oder liebend über sich selbst hinaus erhöht ist, im Kind vor allem, das mit jeder Bewegung, mit jedem Wort, mit jedem Lächeln neue Schönheit zeigt. Wie die Kräfte des Naturlebens im Menschen weiter bestehen (vgl. 2. Teil, 6. Kapitel), so auch alle ihre unbewußte, naive Schönheit. Auch der Mensch ist ja ein Wesen der Natur, und je näher er ihr steht — das Kind, der Primitive —, desto vollkommener und schöner kann er, als Objekt betrachtet, sein.

Die Schönheit, die in der organischen Natur und in den Kristallen sichtbar wird, ist etwas wesentlich anderes als die Schönheit, die der Mensch in der unorganischen Natur und im Durcheinander der Vegetation zu erschauen vermag — die er in Wirklichkeit erst schafft. Im Felsengebirge, in der Wildnis des Urwaldes, im tobenden Meer, im Wolkenjagen tritt nicht Schönheit in organischer Bildung ans Licht, das sind Anhäufungen, die durch den Zufall physikalischer Kräfte zueinander geraten sind. Der Mensch allein kann das, was an sich selbst ungeordnet und chaotisch ist, als schön, groß und bedeutungsvoll anschauen. Hierüber ist im vorigen Kapitel gesprochen worden. Man weiß, daß noch vor wenigen Jahrhunderten die Schönheit der Alpen nicht vorhanden gewesen ist, weil sie an sich selbst nicht besteht — wie doch die Schönheit der Blumen, die auch der Wilde kennt —,

weil kein menschliches Auge, kein menschliches Herz da gewesen ist, sie zu schaffen. Der Mensch kann das Chaos in der Welt zur Schönheit umdeuten und so in etwas Neues wandeln.

Noch mehr: In mancher Menschenseele geht reine Schönheit auf, treibt Blüten ans Licht wie duftende Blumen, entfaltet sich zu einem ragenden Baum. Die ursprüngliche künstlerische Schöpferkraft, die nach dem Worte Kants ihr Werk vollbringt, „als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei", ist, objektiv angeschaut, eben jene Elementarkraft der Natur, die zur Schönheit treibt, zu einer anderen Schönheit in jeder Blume und in jedem Tier. Es ist der Urwille der Natur, Schönheit ans Licht zu tragen, der durch das Bewußtsein des Menschen hindurch wirkt. Wer Schönheit sieht und schafft, setzt fort, was die Natur tausendfältig getan hat — und was doch tausendfältig noch zu tun bleibt. Die Schönheit, die der Genius hervorbringt, wiederholt nicht, was in der Natur erscheint, sie ist vielmehr neue, noch niemals da gewesene Schöpfung und Tat, reines Menschenwerk. Die Urkraft, die Schönheit offenbaren will, wirkt in der Seele des Menschen wie im Erdboden, der Natur zwar verwandt, aber mit anderen Mitteln. Mag ein Werk griechischer Plastik noch so sehr als ein Gewachsenes und nicht als ein Gemachtes empfunden werden, es ist doch einer glücklichen Paarung unbewußten Schönheits- und Harmoniegefühles mit bewußtem Künstlerwollen und -können entkeimt; und singt ein Volkslied noch so sehr mit der Stimme der Natur, es ist doch Menschenwerk, Seelenwerk.

Was, objektiv angeschaut, im schaffenden Künstler organisch wirkt, als dränge durch ihn hindurch der Schönheitswille der Natur ans Licht, das lebt in seinem persönlichen Fühlen als quellende Liebe. Es ist die höchste Tat der Liebe, in Schönheit gestaltetes Sein zu schaffen, ein Gebilde, das lebt, das gewachsen ist wie das Geschöpf der Natur. Das Beseelte, das aus dem Strom der Liebe hervorsteigt, ist eine Auffummierung aller Liebeskräfte, ist die Konzentration und Konkreszenz alles Le-

bendigen in der Seele zu beharrender Gestalt. Wie sich aus dem amorphen Quarz der Bergkristall herausringt, so läutert sich das Menschentum von allem Lastenden und Stofflich-Formlosen zum reinen Kristall des Kunstwerks. Das Kunstwerk ist das Kraftzentrum, in das sich die aufgespeicherte Liebe des großen Weltliebenden ergossen, in dem sie Dauer gewonnen hat, und aus diesem objektiv gewordenen Gebilde kann sie immer wieder von neuem dynamisch ausbrechen und die Herzen anderer Menschen zu neuer Weltliebe entzünden. Im Kunstwerk ist die Vermählung der Seele mit der Welt, die aus der schaffenden Liebe quillt, vollendet, das Kunstwerk ist die letzte Versöhnung und Einung des von Anfang an Zerrissenen und Gesonderten; Kraft des Menschenherzens, Stoff der Welt schießen zusammen in ein lebendiges Ganzes. Schelling, der unter allen Philosophen die Kunst am tiefsten verstanden hat (womit seinem System oder seinen Systemen nicht das Wort geredet sein soll), spricht in seiner vagen metaphysischen Art davon, daß die Einheit alles Seins, die vor der Entzweiung in Natur und Ich im Bereiche des Absoluten bestanden hat, im Kunstwerk wieder aufgehoben ist, weil sich hier Freiheit und Zwang, bewußtes und bewußtloses Tun vereinen, weil hier der Zwiespalt des Seins in Ruhe und Beglückung versöhnt ist. Ähnlich sagt Schiller: „Das Bewußtlose mit dem Besonnenen vereinigt macht den poetischen Künstler aus."

Das sind die beiden Pole: der lebendige Strom schöpferischer Liebe — und das Werk, das aus ihm hervorgetreten ist, das Dauer gewonnen hat. Zwischen ihnen wogt das Leben der Kunstschöpfung. Darum ist die Kunst die stärkste Brücke vom Menschen zur Welt, weil sie von beiden genährt und getragen wird, sie ist die letzte Lösung der Weltzerrissenheit. Jedes Kunstwerk steht auf einer Stufe der Leiter, die vom Aufquellen des liebenden Gefühles bis dorthin führt, wo die ganz objektiv gewordene reine Form kaum noch merken läßt, daß sie einem lebendigen Pulsen entsprungen ist. Die höchsten Werke der Kunst

stehen nicht ganz oben, in der Gletscherregion der Form, das Blut der lebendigen Schöpfung kreist vielmehr durch die Gestalten, das Ferne ist verschmolzen, das Fremde geeint. Dieses Allerhöchste ist vielleicht nur im musikalischen Kunstwerk erreicht: das unmittelbar aus der Zeugungsglut brechende Erlebnis ist noch Erlebnis und beharrt doch als ein Gestaltetes in der Welt. Melodie ist zur Dauer gehobenes, von Schönheit umleuchtetes Fühlen, Harmonie ist ein Gipfelaugenblick des Herzens, auf den die Weihe der Unvergänglichkeit fällt. Der Musik können Gedicht und Tragödie nah kommen, während Gemälde und Statue gar in den ruhenden Raum hinausgetreten sind, sich am entschiedensten gelöst haben aus der heraklitischen Urflut. Bei ganz wenigen Bildnern, bei Rembrandt vor allem, vielleicht auch bei Rodin, ist das Strömende, Musikverwandte noch im räumlich gewordenen Gebild zu spüren, das erste Fluten ist noch nicht erstarrt. Solche hohe Kunstwerke bedeuten eine Überwindung aller Menschentragik. — Die Vorstellung, daß die Welt durch einen Gott erschaffen worden sei, ist darum groß, weil sie die Schöpfung der durchseelten Welt des Kunstwerkes durch den Künstler in riesigen Dimensionen widerspiegelt — nicht umgekehrt.

Die Aufgabe unseres Lebens ist: Vergängliches und Unvergängliches zur Harmonie zu bringen, Wechsel und Dauer, Zeit und Ewigkeit in Eines zu bilden. Haß gegen das Vergängliche und der Wille, es zu brechen, ist buddhistisch-quietistisch, Gleichgültigkeit gegen das Unvergängliche materialistisch-opportunistisch. Wir lehnen beide einseitigen Lösungen ab und suchen nach höherem Zusammenklang. Wir bekennen mit Goethe: „Ich bedaure die Menschen, welche von der Vergänglichkeit der Dinge viel Wesens machen und sich in Betrachtung irdischer Nichtigkeit verlieren; sind wir ja eben deshalb da, um das Vergängliche unvergänglich zu machen; das kann nur dadurch geschehen, daß man beides zu schätzen weiß." — Das Vergängliche unvergänglich zu machen — das ist der Wille, der

zur Verewigung des menschlichen Gefühls im Kunstwerk drängt. Kein Augenblick, der mit Leben voll ist, darf schwinden und versinken, was an ihm in Klarheit und Schönheit dauern kann, soll ins Unvergängliche getragen werden. Künstler ist, wer die Aufgabe übernommen hat und zu erfüllen vermag, aus dem Strom des Vergänglichen das Unvergängliche zu heben Schönheit ist das Leuchten des Unvergänglichen im Vergänglichen. Wir haben aber früher das Bewußtsein von Unvergänglichkeit und Ewigkeit im Hinströmen als das Grundphänomen der Liebe erkannt.

Im ersten Teil ist klar geworden, wie die Menschheit zutiefst durch die Furcht vor Tod und Vergänglichkeit gequält wird; diese Furcht schafft Religionen und geistige Schöpfungen aller Art. In der Liebe ist fürs Subjekt, im Kunstwerk ist durchs Objekt die Vergänglichkeit überwunden, das Gefühl erhöht sich zum Bewußtsein seiner Ewigkeit, das Gebilde trägt vergängliches Dasein und hinfällige Form zu unvergänglicher Dauer.

Jede der stummen Gestalten hält
In sich kristallt einen Augenblick Welt,
Der nie wiederkehrt und niemals zerfällt.
Niemals werden die weißen, die glatten
Gestalten in ihrem Wesen ermatten,
Ewig werden sie, die sich umschlingen,
Im Liebeskampf um Erfüllung ringen,
Ewig wird die Welle der Lichter
Die Qual der vier Gebeugten umzittern,
Ewig wird mit dem Schreckblick der Dichter
Aus innerer Nacht in die Welt gewittern,
Und das Lächeln, das jener Lippe umschwebt,
Ist irdisch verklungen und bleibt doch und lebt,
Indes sie selber, die wachen Gesichter,
Sich längst zerstäuben aus Formen und Falten
Und mit den Stunden verwehten wie Wind. —

Sie aber, die Schatten des Lebens, die kalten
Steine, sie stehen, sie dauern: sie sind.
Der Meister steht staunend im steinernen Wald,
Von Schweigen umschart, von Stille umschallt,
Und mit einmal begreift er die Urgewalt,
Die wie große Musik aus den Steinen bricht:
Sendung
War ihm gegeben,
Vollendung
Schafft Leben über dem eigenen Leben,
Gestalteter Stein ist stärker als Zeit!
Und selig erkennt er das große Licht
Ob seinen Gestalten: Unsterblichkeit.

Stefan Zweig, Der Bildner.

Heraklit der Philosoph des Mythos hat ausgesprochen, daß Sterbliches unsterblich sei. Wir fassen, was die frühe Ahnung als Wirklichkeit genommen hat als Aufgabe: Sterbliches soll unsterblich werden.

Man braucht nicht zu sagen (was ohnehin jeder weiß), daß Kunst nicht Nachahmung der Wirklichkeit sein kann, sondern Schöpfung aus dem Material der Wirklichkeit — allerdings nur aus ihm, nicht aus Bildungen der begrifflichen Sphäre. Der Stoff, den die Welt darbietet, wird vom lebendigen Fühlen, von lebendiger Schau erfaßt und eingeschmolzen — wiederum zur Wirklichkeit, aber zu einer neuen, ganz und gar durchseelten. In welcher besonderen Weise sich dieser Akt vollzieht, danach fragt die Geschichte der Kunst und des Stiles, in jenem Akt erscheint ja eben der Stil einer Zeit und eines Künstlers.

Der unmittelbar tätige Mensch weiß nicht um Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit, er nimmt das Leben hin, wie es kommt, er fühlt nicht seine Tragik. Im geistigen Menschen lebt diese Tragik bewußt oder unbewußt, er stellt sich irgendwie zu ihrer Lösung und Überwindung: als ein Organisator, der menschliches

Tun in feste Formen bringt, als ein religiöser Mensch, der das Fließende heiligen will, als ein Künstler, der es unvergänglich macht, der Ewigkeit übergibt; und anders.

Mancher echte Künstler hat alternd in der überlegenen Ruhe der Weisheit Lösung alles Zwiespältigen gesucht — aber er hat aufgehört Künstler zu sein, wenn er weise geworden ist. Aus dem unmittelbaren Wehen der Leidenschaft, aus dem Zittern des Herzens steigt die Kunst auf, hier vor allem liegt der ewige Gegenstand der Tragödie. Weise sein heißt aber: aus der Unmittelbarkeit des lebendigen Fühlens heraustreten, sich ganz in die hohe kalte Region der Objektivität begeben, heißt: das Strömend-Lebendige zusammenfassen und übersehen, in innerer Unbewegtheit entwerten. Das ist eine Gefahr für manchen geistigen Künstler. Die seelische Verfassung des Philosophen, des indischen Denkers vor allem ist der Kunst entgegengesetzt und feindlich, hebt ihre Voraussetzungen auf. Die Weisheit hat ja erkannt, daß unbesonnene Liebe, daß Eifersucht, daß Machtbegierde und alle Gelüste des Herzens Torheit sind. Unwillkürlich stellt man sich den Weisen als einen Greis mit klarem Auge und wallendem Bart vor, etwa nach dem Bild des höchst rätselhaften Leonardo. Der alternde Goethe rettet sich aus aller Vielfalt des Irdischen in die überlegene Ruhe seiner Weisheit — und doch reißt es ihn immer wieder hinab in die Leidenschaft und in den Schmerz später Liebe, führt ihn zur gebändigten Kraft der Marienbader Elegie. Unter den heutigen Dichtern darf Hermann Hesse als einer genannt werden, der, immer ein wenig zur idyllischen Beschaulichkeit im Kunstwerk neigend, mit seiner Erzählung „Siddharta" eine so hohe Stufe von Weisheit erstiegen hat, daß ihm die bunte Torheit der Welt und mit ihr die künstlerische Fülle schon fast geschwunden scheinen. Der Heilige, der das Treiben dieser Welt nicht achtet, der Stoiker, der alle Leidenschaft im Heroismus des Willens bändigt — die moralistische Form der Weisheit — sie sind kunstfremde Naturen. Aber der homerische Held, der im Schmerz aufschreit und weint, steht in der unmittel-

baren Gewalt seines Fühlens und birgt die Möglichkeit zur großen Kunst.

Nicht anders als Weisheit ist Moralismus ein Feind der Kunst, denn er will die starken Regungen des Herzens bändigen, die Leidenschaften, die zu nichts Gutem führen, ausrotten, vielleicht ihre Kraft in Bahnen der Nützlichkeit leiten, er will das Leben nach Regeln dämmen und ordnen. Darum haben sich Moral und Kunst niemals vertragen — seit Platons Zeiten. Mit einem überlegenen Lächeln sieht der Moralist (der dem ordnungsliebenden Bürger so nahe steht), auf dieses Treiben. Künstler sind ja immer ein bißchen kindlich, sie nehmen das, was zu den Sinnen redet und in seiner Vergänglichkeit längst durchschaut ist, gar zu ernst. Aber noch etwas Tieferes tritt dazu: Dem Moralisten weckt das naturhafte Sein Argwohn, und er fühlt, daß im Künstler Naturkräfte wirksam sind, daß das Kunstwerk den höchsten Bildungen der Natur verwandt ist. Darum haben Moralisten einen geheimen, manchmal sogar einen eingestandenen Haß gegen die Kunst. Bei Tolstoi ist das tragisch geworden: die Natur hat durch ihn hindurch gewirkt und gestaltet — aber der naturfeindliche Moralismus ist immer stärker in ihm geworden, er hat die Kunst verdächtigt und verurteilt, in sich selbst, bei Shakespeare, bei Beethoven. — Künstler sind selten ganz und gar moralisch, in ihnen ist zuviel des quellenden Lebens, als daß sie sich von Regeln und Normen könnten leiten lassen. Und das naive Volk fühlt wie sie. Immer wieder wundert man sich mit einem Unbehagen, wenn ein großer Verbrecher nicht nur die Neugierde, sondern auch die Begeisterung der Menschen weckt. Das kommt daher, daß die Menschen unserer geregelten Welt eine heimliche Sehnsucht nach dem unmittelbaren, starken Leben fühlen, nach einem Leben, das über alle seine Borde bricht, und daß sie dies auch in seiner grellsten und widerlichsten Erscheinung anbeten.

2.

In allen den Jahrhunderten, da Verstand und abstraktes Wesen mächtig geworden sind, haben die Dichter und Künstler die Sache des Menschen und seines Gefühls hoch gehalten, haben das Anschauliche, das Wirkliche gehütet und seinen Schatz vermehrt. „Der Dichter ist der Verwalter des Konkreten auf Erden, und der Dichter ist der Sachwalter des Organischen." So beginnt Ernst Lissauer seine Betrachtungen über die Sendung des Dichters. Der Mensch kann ohne Abstraktion nicht bestehen, aber man muß wissen, daß sie nur ein Hilfsmittel in seinem Dienst ist. Der Verstand hat den Pflug durchs Ackerland zu ziehen, damit neue Frucht aufwachse; aber Blume und Ähre sind der Sinn des Ackerns und nicht der Ochs, der vor dem Pfluge geht. Heute ist die große Aufgabe des Menschen, ganz wirklich, ganz schauend und ganz unmittelbar zu werden, nach den Jahrhunderten der sinnlichen Verödung und des ökonomischen Rationalismus.

Das ist die Mission der genialen Schauenden, deren Sinne mächtiger sind als aller Verstand: das Urbewußtsein der Menschheit neu zu gewinnen, auf höherer Fläche herzustellen, alles Dasein wiederum in einer leuchtenden Einheit zu schauen und zu gestalten. Diese Seltenen holen das Urgut der Seele aus den verschollenen Gründen hervor, tragen es ans Licht. In ihnen wechseln die Gezeiten des Lebens, in ihnen gehen die Gestirne um. Sie machen ganz, was Jahrhunderte des Verstandes zerstört haben, sie schaffen Leben und Harmonie einer dürr, einer abstrakt gewordenen Welt.

Der Dichter wie der Künstler ist dem primitiven, mythosgläubigen Menschen näher als dem Durchschnittsmenschen unserer Zeit. Er hat die ganze Schärfe der sinnlichen Auffassung für das Gegenständliche, hat einen Widerwillen gegen Abstraktionen, er verkörpert eine Vorstellung hoher Allgemeinheit in einer einzigen und lebendig-anschaulichen Vision, seine Sinne und die Phantasie, die sie stützt, sind mächtiger als bei anderen

Menschen unserer rationalisierten Welt. Er steht in einer unmittelbar gefühlsmäßigen Beziehung zu allem, was wirklich und zu allem gar, was lebendig ist, was sich den Sinnen in bunter Fülle bietet und nach dem Bild des Menschen gedeutet werden kann. Sind Vorstellungsmassen zu kompler, zu sehr von Abstraktionen durchädert, so gelingt es ihm oft, in einem Bilde wenigstens die Ahnung ihrer Mannigfaltigkeit zu geben. — Doch auch die Kehrseite der Sinnesstärke: Maßlosigkeit im Genuß wie in jeder Leidenschaft und die nachfolgende Depression ist mancher Künstler Teil, und gerade der echten, die nicht klug mit ihren Kräften haushalten. Goethe hat es am Tasso fühlen lassen.

Noch viel stärker lebt das Kind in der wirklichen, konkreten Welt der Anschauung. Es hat die unendliche Liebe zum Einzelnen und zum Kleinen, betrachtet jedes Ding aufmerksam, untersucht es mit Hingebung, denn es bedeutet ihm allerechteste Realität. Kinder wissen sich den Tieren verwandt und vertraut. (Über die Ähnlichkeit des Kindes mit dem Naturmenschen ist zu vergleichen: „Die drei Stufen der Erotik" 4. Teil.) — Unter den Erwachsenen ist in den Frauen mehr Elementares als in den Männern, es offenbart sich oft als einfache Menschlichkeit, birgt vielleicht einen mythischen Zug. — Ein starkes, sinnliches Temperament kann naturhaft wirken. — Der Handwerker, der praktische Techniker pflegt ein unmittelbares, oft ein liebevolles Verhältnis zu den Dingen zu haben, im Gegensatz zum Fabriksarbeiter, dem Repräsentanten unserer rationalisierten Welt.

Menschen einer frühen Kultur und Menschen, die mit der Natur leben, sind in der sichtbaren, hörbaren, tastbaren Welt ganz zu Hause. Wilde orientieren sich so zuverlässig, daß der mit seinen Instrumenten ausgerüstete Europäer gegen sie hilflos erscheint. Freilich, was sie auf einer Seite im Überfluß besitzen, das mangelt auf der anderen: sie kennen nur einzelne Dinge, vermögen nicht mehrere gleichartige unter einem gemeinsamen Bild oder Begriff zusammenzufassen, ihnen fehlt die Gabe der Verallgemeinerung, der Abstraktion in erstaunlichem Maß.

Wilde Völker haben weder Vorstellungen noch Wörter für das, was über den Kreis ihres täglichen Daseins hinausgeht, sie haben oft gar kein Wort für „Baum" überhaupt, nur für einzelne Bäume, denn ihnen ist jedes Wort mit lebendiger Anschauung geladen. Sie können oft nicht höher zählen als bis drei, bestenfalls so weit Finger und Zehen reichen. Was darüber hinaus geht, ist ein Chaos, um das man sich nicht kümmert. Der Häuptling eines afrikanischen Dorfes kann seine hundert Rinder zwar nicht zählen, aber er kennt jedes einzelne von ihnen und weiß genau, wenn eines fehlt. So ist der primitive Mensch sinnenmächtig — aber auch Knecht seiner Sinne, er widersteht keiner Verlockung, erliegt jedem Reiz.

Dem primitiven Menschen eignet eine ganz unmittelbare Freude an den Lauten, die sein Mund hervorbringt, er liebt die wohltönenden und meidet die mißtönenden. Manche sprachliche Wendungen reimen sich oder stehen in anderer Form der Klangharmonie. Wie seine Sprache keine Abstraktionen kennt, so auch keine lautlich wertlosen Bildungen. — Ebenso hat der Dichter eines hoch kultivierten Volkes ein unmittelbares Verhältnis zur Sprache. Er liebt die farbenschweren, saftigen, wohlgerundeten Wörter, verabscheut die bleichen, die schmalen, die grauen, die abgegriffenen. Der Reim, der dem praktischen Menschen wie dem Gelehrten ein bißchen kindisch erscheint, wirkt auf ihn mit geheimnisvoller Suggestion (vgl. S. 29), der in der Sprache verborgene Rhythmus ist ihm fühlbar und lebendig, seine Sehnsucht ist, ihn zu verstärken und gewaltig anschwellen zu machen. Sätze fügen sich zu Versen, seine Perioden treiben absichtslos einem inneren schwebenden Gleichmaß zu, das auch dem besten Nur-Schriftsteller verschlossen bleibt. Wie für den primitiven Menschen, so haben auch ihm gewisse Lautverbindungen einen höheren Wert, der Refrain, der oft nur eine Folge sinnloser Silben ist, wird ihm bedeutungsvoll. Ein Dichter, dem der Sinn für das lautliche Element der Sprache fehlte, wäre zu weit von den Ursprüngen entfernt, zu wurzelfremd dem Sinnlichen, denn

die tönende Sprache ist ein Urgut des Menschen, das nicht verwelken kann, solange das Instinkthafte, das Blühende, das Lebendige in der Kunst nicht erstorben ist. Die Dichter sind die Hüter dieses Erbes; fortgebildete Intellektualität und psychologische Meisterschaft als das Ideal der Dichtkunst hinzustellen und gegen die primitive Sprachfreudigkeit und -sinnlichkeit auszuspielen, verrät den Bettlerstolz des Verstandes, ist Rationalismus und Armut.

Dem Dichter einer gebildeten Zeit stehen andere Sprachen zur Verfügung als jene mangelhaften, die gegenständlich und etwas plump reden müssen, weil sie auf Sonstiges nicht eingerichtet sind. Seiner Sprache hat die Geschichte des menschlichen Denkens und der lange Weg der Abstraktion ihre Spuren eingedrückt, er muß aus diesem nicht mehr ursprünglichen, sondern vielfach abgeblaßten Stoff das urhaft Geschaute ausprägen. Dabei wäre es unzulänglich, wollte er sich auf das beschränken, was beinahe wie von selbst in die Dichtung eingeht; er begehrt Welt und Geist zu umfassen, Sinnesfrische und sprachliche Kraft des Naturmenschen verbindet sich ihm mit der geistigen Höhe seiner eigenen Zeit, daß er den Kosmos in neuer, gesättigter Anschauung enthüllen könne. Das Urgut des Menschen wird im dichterischen Genie neu beseelt und offenbart in ihm die zusammengefaßte Menschheit.

Die erste Einsicht war Magie, Wirkung eines ähnlich gestalteten Dinges auf das andere (vgl. S. 24f.). Wer es vermochte, eine Sache einer anderen anzugleichen, gewann sich Macht über sie. Diese erste Kausalitätswirkung, die geheimnisvolle Kraft der Ähnlichkeit, ist in der Seele des Dichters noch heute lebendig. Das Gleichnis, das Bild, das eine Erscheinung durch die andere klärt und deutet, eine der andern gleich setzt, ist seine wichtigste und nie erschöpfte Gewalt. Im dichterischen Bilde besteht die frühe Zauberanalogie fort. Die echten großen Bilder sind Vorgänge der Natur, die dem Geschehen in der Seele gleichgefühlt werden — das Schauen des Dichters ist identisch mit dem

Schauen des mythischen Menschen, er schafft die mythische Fühlweise neu, ist es ja die heilige Pflicht des Dichters unserer grauen Zeit, neue Schätze unmittelbarer Anschauung heimzubringen. Kein großer Dichter ohne große unvergeßliche Bilder, das heißt Gleichschauungen des Unterschiedenen, die er mit produktiven Augen aus der Welt geholt hat; kein Dichterling ohne einen Schwall von Vergleichen, die nicht ihm eigen sind, sondern seinen Vorgängern und der Sprache, die sie von Geschlecht zu Geschlecht weiter trägt. Die mythische Ursprünglichkeit einer Dichterkraft ist an der Intensität seiner Naturvisionen zu messen. Gerade unter den höchst differenzierten Dichtern unserer Zeit findet sich auch das tiefste Verständnis für das Leben der Natur und ihre heimlichen Beziehungen zum Menschen. Ich will nur ein paar Beispiele aus Ernst Lissauers Werk hersetzen, dem heute unter den deutschen Dichtern die stärkste Gewalt des Naturschauens eignet. In einer Reihe von Gedichten wird ihm das Antlitz der geliebten Frau zur Welt, er schmiegt sich ihr ins Wiesengrün, Wicken blühen ihn ein, ihr Leib ist ein lebendiges winziges Stücklein Welt, Licht scheint um sie, Wind umweht sie. Oder er fühlt, ganz Natur geworden: „Nöcke und Nixen singen in meinem Blut." — Von Lissauer wird noch zu sprechen sein, wenn wir auf den Mythos unserer Zeit eingehen.

Dem mythischen Menschen ist jedes Tier, jede Pflanze ein lebendiges, ihm ähnliches und verwandtes Wesen. Nicht der Baum schlechthin ist göttlich, sondern in diesem bestimmten Baume wohnt ein Geschöpf, das man kennt und zu mancher Stunde vernimmt, Sonne und Gestirne sind hohe Seelen und Geister. So empfindet noch der Dichter einer späten Kultur lebendig und wesenhaft alles Gestaltete, er weiß, wie dem Baume zumut ist, wenn ihn der Sturm beugt, wenn er entwurzelt stürzen muß. Er vor allem ist der Schöpfer des neuen mythischen Fühlens, er ist der Vorkämpfer der lebendigen Vielfalt gegen das abstrakte Wesen. Künstlerische Anschauungskraft und mythische Bildkraft sind im Grund identisch, wie dem frühen

Menschen, so sind dem Künstler von heute die Gestalten der Natur seelenhaft und menschennah. Der Bach „plaudert sich selig durchs Gefild" (Liliencron),

Das Rosengärtlein ist verschneit,
Das blühte als ihr Angesicht.
(Keller, Trauerweide.)

Und kecker rauschen die Quellen hervor,
Sie singen der Mutter, der Nacht, ins Ohr
Vom Tage,
Vom heute gewesenen Tage.
(Mörike, Um Mitternacht.)

„Schwarz staunen Wälder uns an mit emporgeschnellten Stämmen."
(Heinrich Lersch, Deutschland.)

Ähnliche Bilder sind in die Sprache aufgenommen worden, und wir wissen gar nicht mehr, daß alles dies Naturbeseelung und mythisches Fühlen ist, vom Dichter immer neu geschaut und geschaffen. Unbewußt und zwangsmäßig vollzieht er den Prozeß dieser „Einfühlung". Wundt analysiert die „mythologische Phantasie" und kommt zu dem Ergebnis, daß „die mythologische Phantasie keine spezifische, dereinst einmal dagewesene und dann unwiederbringlich geschwundene seelische Kraft ist, sondern sie ist identisch mit der Phantasie überhaupt ... So ist die mythologische Personifikation nur ein gesteigerter Grad aller jener Vorgänge, die man bei der Analyse der ästhetischen Wirkung als ‚Einfühlung' bezeichnet hat, die ästhetische Einfühlung ist nichts anderes als eine ermäßigte Form mythologischer Personifikation, und diese selbst ist die ästhetische Einfühlung in ihrem äußersten Grade" und so weiter. — Das stimmt vortrefflich zu dem im vorigen Kapitel angestellten Versuch, die Natur nach menschlichen Gefühlskategorien zu deuten. Für Wundt ist die mythologische Apperzeption eine grund-

legende Eigenschaft der Seele, der Mythos ist nichts für immer Vergangenes, er lebt fort und kann auferstehen, die mythenschaffende Kraft ist nicht versunken, nur — wir haben dies dargestellt — gehemmt durch das abstrakte Wesen.

Weil dem Menschen früher Zeit das einzelne Ding und Geschöpf das Wesentliche und Entscheidende ist, darum begehrt er auch, ihr Schicksal zu erfahren. Er ist erpicht auf Begebenheiten, er will nicht Verfeinerung des Stoffes, sondern immer neuen Stoff; für den gebildeten Geschmack ist er ein Barbar. Aber der Dichter, der so weit vergeistigt wäre, daß er die Reize des Abenteuerlichen und die Spannung des Stoffes verschmähte, dem mangelte etwas zur ganzen Kunst. Die Freude am Geschehen, die Intensität der Bilder kann sich anderseits so weit steigern, daß einer seine Visionen und Phantasien von der allen gemeinsamen Welt nicht recht zu sondern vermag, daß er in seinen Träumen eine höhere als die alltägliche Wirklichkeit findet. Er ist, wenigstens in den Stunden der Vision und der Konzeption — denn auch der wahre Dichter ist nicht immer er selbst —, im tiefsten von der Wirklichkeit seiner Gesichte, von der Lebendigkeit seiner Menschen erfüllt, sie sind ihm nicht, wie der Ästhetiker lehrt, „Schein", sondern höchste Realität. Nicht nur Dante, der große Visionär, schwört dem Leser, daß er nichts verkündet als die lautere Wahrheit, wenn er seine Visionen beschreibt; auch Balzac, ein Gestalter unserer Zeit und einer der größten Phantasten — der die Phantastik so weit getrieben hat, sich selbst für einen Verstandesmenschen und Gesellschaftsforscher zu halten — glaubt, daß die Menschen seiner Dichtung wahrer sind als die anderen. Auf die zweifelnde Frage, wie denn der alte geizige Bauer Grandet so viel Geld hätte zusammenbringen können, erwiderte er: „Ganz gleichgültig! Er besitzt es doch!" — Und so ist es mit jedem wahren Dichter: er erfindet nicht, er verkündet, was sich begeben hat, was die Menschen in solcher Lage tun und sprechen müssen. Nicht anders der große Bildner. Man frage sich, ob Grünewald an der Wirklichkeit seiner Heiligen

gezweifelt hat, ob Michelangelo das Jüngste Gericht für Wahrheit ansieht oder für eine Einbildung, für „Schein" und — herrliche Konstruktion der Gelehrten! — „bewußte Selbsttäuschung!" — Entsprechendes wird von primitiven Völkern berichtet: sie können nicht zwischen Wirklichem und Vorgestelltem scheiden, sie mengen ihre Einbildungen ungeordnet in den Ablauf der Dinge — während es der Stolz der Wissenschaft ist, das objektive Geschehen ganz von Subjektivem zu reinigen und nur nach seinen sachlichen Zusammenhängen darzustellen.

Der wahre Dichter, der wahre Bildner setzt das Tun des Mythenschöpfers fort, erneut es auf höherer Stufe: er erschaut lebendige Wirklichkeit, lebendige Gestalt im Chaos der Welt. Wenn er nachher an seiner Vision „arbeitet", damit sie den eigenen Anforderungen (und vielleicht auch den Anforderungen Fremder) genug tue, so ist er aus der Sphäre der höchsten Schöpfung und Wahrhaftigkeit herausgetreten ins Bereich des Schwankenden und Veränderlichen, wo Überlegung und Geschmack ihre Rechte beanspruchen. Noch jeder Dichter hat am Anfang das Gefühl gehabt: unmöglich, ein Wort zu ändern, es ist ja in Wahrheit so, wie es sein muß, wie es geschaut worden. Später freilich sieht er die Vision als etwas Objektives und Fremdes an und legt die Maßstäbe seines Wissens und Könnens an sie. — Der triviale Talentmann hat dagegen von Anfang an das Gefühl, etwas zu erfinden und zu machen. Schon erfindend nimmt er Geschmack und Erfahrung zu Hilfe, er kennt nicht den Riß zwischen überlegener Betrachtung und Vision, ihm geschieht nicht, er tut. Er ist unmythisch, ist ein Kind der Verstandeswelt, auch wenn ihm künstlerische Talente verliehen sind.

3.

Es ist ein Urtrieb des Menschen, sich in andere Gestalt zu flüchten, mit fremder Gestalt auch fremdes Wesen und fremde

Macht zu gewinnen. Im Fell eines Tieres, in seinem Federkleid zauberisch tanzend, war man das Tier selbst geworden, hatte seine Macht und seine Weisheit erlangt. Verkleidung ist Zauber, Gestalt wandelt sich in neue Gestalt, in neues Wesen. Diese zauberischen Verwandlungen, von denen im ersten Teil gesprochen worden ist (vgl. S. 24f.), kommen aus dem Totemglauben und der Magie, aber sie gründen in einer tiefen Sehnsucht des Menschen, sie bleiben zurück, auch wenn der Zauberglaube verklungen ist. Verwandlung ist Erhöhung des Lebens in Taumel und Fest. Man löst sich aus der Enge des gewohnten Daseins, darf die Beschränkung der eigenen Welt und ihre Moral von sich werfen, wird ein anderer, sich selbst Neuer, Fremder, Unheimlicher. Überdrüssig der Alltäglichkeit ersehnt man neues Leben, mit der fremden Hülle wird man fremdes Wesen gewinnen. Karneval und Kostümfest sind die Formen, in denen der Urtrieb zur Verwandlung weiter lebt; ja wir Menschen eines gleichförmigen, unromantischen Daseins, einer kalt richtenden Moral ersehnen vielleicht noch mehr als andere ein Untertauchen in Fremdes und Entrücktes, das Abenteuer. Wer sich verkleidet, wer eine Maske vors Gesicht legt, will ganz aus sich heraus kommen, ein anderer werden. Die Zeit des Karnevals, der Maskenfreiheit, des allgemeinen Unfugs und der geschlechtlichen Nachsicht — das ist ein Sicherheitsventil, das die Menschen für ihren Alltag entlastet, das sie befähigt, hernach wieder vor sich selbst und vor anderen so moralisch zu sein, wie es für die bürgerliche Existenz nötig ist. Das wesentliche Mittel zur Auflockerung der ein für alle Male festgelegten Persönlichkeit ist aber — neben dem physiologisch wirkenden Alkohol — die Verkleidung und die Maske.

Stärker als den Männern ist dieser Trieb den Frauen eigen, denn sie stehen härter unter der Botmäßigkeit der Moral. Von Kostüm und Gesichtsmaske gedeckt, hoffen sie, eine freiere, eine leichtfertigere, das Geschöpf heimlicher Sehnsucht, nicht nur zu scheinen — vielleicht auch zu sein. Hinter der Larve wird manches

gewagt, was sonst nicht möglich wäre, was am anderen Morgen wie ein verwirrender Traum anmutet. Verzauberung durch Verwandlung der Gestalt ist ein Urgut des Menschen, das er sich nicht nehmen läßt, ist der Trieb, der der Verfestigung des Fließenden entgegen wirkt. Nicht anders als sich der Australier einen Emu weiß, wenn er dessen Federn um seinen Leib gelegt hat, ist das wohlerzogene junge Mädchen zur heißen spanischen Tänzerin geworden, wenn das kurze Röckchen um sie fliegt, die Kastagnetten klappern. Selbst die Begierde der Frauen nach abwechslungsvoller neuer Kleidung beruht (außer auf Gefallsucht und dem Wunsch nach sozialer Geltung — „modern") auch sehr stark, oft entscheidend, wenn auch meistens unbewußt, auf dem Trieb, ins neue Kleid wie in ein neues Wesen zu schlüpfen, neuer Gestalt und neuer Gefühle habhaft zu werden; und je stärker der Einschlag von Phantasie und Schauspielertum in einer Frau ist, desto entschiedener macht sich dieses Motiv bei der Wahl der Kleidung geltend.

Es gibt keine größere Freude für Kinder — die ja das Primitive deutlich offenbaren — als sich verkleiden zu dürfen und etwas anderes vorzustellen. Wie Australier und Buschmänner ahmen die Kinder gern Tiere nach, sprechen mit ihnen als mit ihresgleichen, wissen sich ihnen verwandt und befreundet. Von den Tieren wagen sie sich an die Nachahmung der Menschen. Das ist noch völlig der von Urzeiten herabgeerbte Instinkt ohne seine Verdunkelung in dem Bedürfnis, sich selbst zu entgehen.

Hier sind die Wurzeln der Schauspielkunst. Der Trieb des echten Schauspielers ist eine Urgewalt in der Menschenseele, gleich der Sehnsucht des Primitiven, ein anderer zu werden, mit seinem Wesen und mit seinem Schein. Der Schauspieler kann nicht bei sich ausharren, er muß immer wieder in einen andern stürzen, sich an eine fremde Seele so lang ansaugen, bis sie seine eigene wird, bis er selbst zu jener andern, wenigstens für ein paar Stunden, geworden ist. Das Gesicht manches echten Schauspielers ist kaum mehr das Gesicht eines einzelnen Men-

schen, es wandelt durch die Menschheit mit immer neuem Ausdruck. Dieser geborene Schauspieler meidet sich selbst, kennt sich nur in anderen, interessiert sich nicht für seine private Person, ja er ist kaum jemals er selbst (wenn man noch so sagen kann), höchstens in matten und leeren Stunden. Er nimmt sich nur als einen andern ernst. Die Selbstgefälligen sind nicht die Echten, sondern die ewig Verwandelten. Es kann sich begeben, daß solch ein Schauspieler aus aller Vielheit heraus eine tiefe Sehnsucht nach gleichförmiger Trivialität empfindet, daß er nach einem festen Zentrum begehrt, nach einem Ich, das in sich selbst beharrt. Mancher muß vom Schauspieler zum Komödianten werden und zum Parodisten seiner selbst, weil er nicht der Menschendurchwandernde ist, sondern heimlich als Bürger fühlt, an sein Tun selbst nicht mehr glaubt. Er hat nicht die innere Verzauberungskraft, die er doch zeigt, und begeht mit Verwandlungen und Ekstasen etwas Unnatürliches, im tieferen Sinn Unanständiges. Er lacht über sich selbst und hat jede Würde verloren.

Der Schauspieler ist der bewunderte Magier unserer Zeit, der uns alle in seine Verzauberung mit hinein reißt. Bebend stehen wir als Menschen mythischer Seele vor dem Zaubertanz.

Für den Schauspieler und sein Tun ist durchaus charakteristisch, scheidet ihn von jeder Kunst: daß er Körper und Seele zugleich ins Spiel setzen muß, daß ihm seine körperlich-seelische Einheit Material der Kunst ist. Daher die vielen Versuchungen des Schauspielers, schamlos zu sein — das heißt, Leib und Seele ohne Scheu vor jedem zu enthüllen; daher auch die Verachtung, die den Stand so lang begleitet hat, der als einziger sich ganz darbietet; daher aber auch die Anbetung, die dem Schauspieler zuteil wird wie keinem sonst, ist er es doch, der die heimliche Sehnsucht ihres Herzens denen vor Augen bringt und erfüllt, die sie nicht selbst zu stillen vermögen. Diese Einheit, die unserer Welt sonst völlig verloren gegangen ist, knüpft aber den Schauspieler unmittelbar an die erste Menschheit. Der Primitive ist ja solch ein unlösliches Ganzes: er begleitet jeden Satz mit einer

Bewegung des Leibes, drückt seine Freude durch Singen und Tanzen aus, seine Trauer durch Heulen und Wüten. Diese Gabe, eine Regung des Gemütes völlig zu sichtbarer Erscheinung zu bringen, macht den Schauspieler zum letzten Hüter urmenschlichen Gutes — ihn allein neben den Kindern. So vereinigt er in seiner Person paradoxerweise Ganzheit mit Arbeitsteilung, die dem künstlerischen Tun so sehr widerstrebt. (Vgl. S. 466 f.)

Was beim Schauspieler offenkundig wirkt, was ihm mit Wilden und mit Kindern gemein ist, das hat in jeder Kunst seine Stelle, denn der Künstler ist der Hüter des Urgutes. Der Menschendichter, der in seinen Gestalten lebt, mit seinem Helden liebt und haßt, in dessen Untergang zusammenbricht, unterliegt dem Urinstinkt der Verwandlung, aber er hat alles dies von seiner Leiblichkeit gesondert und erlebt es in der Phantasie allein. Shakespeare muß das Wams Hamlets nicht anlegen, um dessen Seele in sich lebendig zu machen, er darf beim Schreibtisch sitzen und sich seelisch in seinen Helden verwandeln, erkrankt vielleicht an seiner zerstörenden Leidenschaft. Kainz braucht seinen eigenen Körper, sein Gesicht, seine Stimme. — Nicht anders als der dramatische Dichter kann der Maler, der ein Bild schafft, in einen andern hineinwachsen. — Wer sich in einen andern Menschen versetzen kann, der lebt sein Leben mit ihm, wer gar andere Menschen aus sich heraus zu gestalten vermag, der zeugt Leben, vervielfältigt Leben und ist so tiefer ins Sein verstrickt als alle, die sich mit einer Linie begnügen und nicht in Fläche und Raum der Welt heimisch sind.

Wie im Magier, der sich mit Leib und Seele verwandelt, schon der Schauspieler lebt, so steigt aus dem Tanz der Tiere und der Vegetationsdämonen die Tragödie hervor. Beim jährlichen Frühlings- und Erntefest sind an vielen Stätten der Erde — in Indien, Griechenland, Mexiko und anderswo — Tänze von bocksfüßigen und phallischen Fruchtbarkeitsdämonen aufgeführt worden, die Erblühen und Sterben der Natur vor die Augen bringen. (Vgl. S. 55.) In Eleusis wurde die Entführung der

Persephone in die Unterwelt gezeigt und die Klage der Fruchtbarkeitsgöttin Demeter um ihr verlorenes Kind. In Deutschland sind Wettkämpfe des Sommers mit dem Winter dargestellt worden: der Sommer, ein Knabe oder ein Mädchen, ist in Laub und Blumen gekleidet, der Winter, ein alter Mann, in Stroh und Moos. Der Chor der Zuschauer begleitet die Wechselrede mit Gesang. (Vgl. S. 54.)

Aus mythischen und zauberischen Tänzen ist zuerst das niedrige Drama, der sogenannte Mimus (μίμησις = Nachahmung, Verwandlung) entstanden, zuletzt die Tragödie. Ein Tanz- und Singspiel von Vegetationsdämonen, den Satyren, ist uns im „Polyphem" des Euripides erhalten. Diese Dämonen gehören zum Gefolge des Dionysos, sie haben sich zu den komischen und unanständigen Figuren des Mimus und der Komödie weiter entwickelt. In den Chören der aristophanischen Komödie lebt noch die Erinnerung an Tier- nud Maskentänze, wenn Vögel, Wespen, Frösche auftreten. Wundt sieht den Ausgangspunkt des burlesken Dramas, des Mimus, im Streben „nach unmittelbarer Nachahmung des Tuns und Treibens der Dämonen oder Götter. Hier haben wir die echte und allem Anschein nach primäre Form eines mythologischen Mimus vor uns". — Der mythologische Inhalt ist später durch andere Stoffe ersetzt worden, man verspottete die Menschen, und so repräsentiert unsere Posse sonderbarerweise die älteste und relativ unversehrt erhaltene Form der dramatischen Poesie. In dieser Gestalt ist der Schritt vom Tanzmimus, Pantomimus zum eigentlichen Drama mit pragmatischer Handlung vollzogen worden. Durch das Drama Shakespeares spukt das ganze niedrige Volk des antiken Mimus (in der Elfenszene der „Lustigen Weiber" vor allem), bei ihm, bei Raimund, bei Goldoni unterbrechen Scherzlieder, Couplets, den Gang der Handlung — Überreste der frühen Maskentänze und kultischen Vorführungen.

Es ist nicht meine Absicht zu verfolgen, wie sich aus der Feier des Gottesdienstes der Dithyrambus, der Wechselgesang zwischen

Chor und Priester — später Schauspieler — herausgebildet hat, wie seit Äschylos und durch ihn der zweite und endlich der dritte Schauspieler hinzugetreten und die attische Tragödie entstanden ist. Ohne jeden Zweifel hat Richard Wagner recht, wenn er das echte, das mythische Drama als Musikdrama verstanden hat — das freilich nicht mehr das Drama einer vom Verstande beherrschten Zeit ist. Immer war der tragische Dichter der Hüter mythischen Fühlens in naturloser und götterloser Zeit. Im Mysteriendrama des Mittelalters, vielleicht auch noch in Oberammergau ist das religiöse Volksschauspiel lebendig, das auf mythisch-legendärer Basis ruht, und wie bei Dionysos- und Attisfeier zeigt die katholische Messe das Mysterium vom Tod und von der Auferstehung des Gottes, Verwandlung des Irdischen in Überirdisches, Wein der Erde in Gottesblut, Frucht der Erde in Gottesleib.

Der Myste, der die Lebensgeschichte des Gottes mit ihren Geheimnissen zur Darstellung gebracht hat, ist selbst der Gott geworden in der Uridee der Verzauberung und der Verwandlung, der Gemeinschaft des Blutes zwischen Gottheit und Mensch. Mythische Verzauberung ist aber für unser Fühlen Verzauberung der Kunst. Noch heute ist der große dämonische Schauspieler nicht der, der über seiner Rolle steht und sie meistert, sondern der sich selbst in den andern verwandelt. „Der dithyrambische Chor ist ein Chor von Verwandelten, bei denen ihre bürgerliche Vergangenheit, ihre soziale Stellung völlig vergessen ist; sie sind die zeitlosen, außerhalb aller gesellschaftlichen Sphären lebenden Diener ihres Gottes geworden." (Nietzsche, die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik.)

Die große Tragödie ist das Erbe der mythischen Welt an uns. Das Gottesopfer ist zur Opferung des menschlichen Herzens im schauenden Gefühl geworden, der Held, der vor schweigenden Zuschauern leidet und stirbt, stirbt stellvertretend für uns alle, heiligt uns, läutert uns durch seinen Tod. Die echte Tragödie kann wie der echte Mythos von keiner rationalistischen Zeit ver-

ſtanden werden, denn das ſind die wahren Gegenſätze: der tragiſche Menſch, der mythiſch ſchaut und fühlt — und der kluge Menſch, der ſich dem Verſtand unterworfen hat. Auch im Drama will der rationaliſtiſche Geiſt nur beſtehen laſſen, was ihm ſelbſt gleicht, was „aus dem Leben gegriffen iſt", das heißt, was ohne jede tiefere Wurzelung an der Oberfläche des Heute lebt. Dabei muß man nicht an die Ausartungen denken, die um uns her wuchern, man kann ſich das Drama Leſſings, Schillers, Hebbels, Ibſens vor Augen halten, das aus einer bürgerlich-rationaliſtiſchen Welt geboren wurde (auch wenn Könige reden). Es iſt freilich nicht glaubwürdig im Sinn des alltäglichen Verſtandes, daß Leidenſchaft einen Grad wie bei Othello oder bei Triſtan erreicht, ſie iſt hier ſchon ein Naturphänomen geworden — und mythiſch in dem Sinn, daß in ſolchen Menſchen Natur wirkt. Gleichwie der in die Natur verſenkte Dichter in den zuſammenfliegenden ſchwarzen Wolken den Sturmdämon ſieht, der ſich im Gewitter austobt und endlich untergeht, ſo wächſt in der Phantaſie des menſchenformenden Dichters ein mythiſches Gebilde in Menſchengeſtalt, mit der Zuſammenballung der Leidenſchaft, der Entladung und der Selbſtvernichtung. Der tragiſche Künſtler iſt heute der Schöpfer des Mythiſchen und des Elementaren.

Iſt es Bewußtſein tiefer Unzulänglichkeit, daß der Menſch nicht bei ſich ſelbſt verharren kann und ſich in andere Weſen ergießt? Oder zeugt es von überquellender Kraft, nicht einer nur zu ſein, ſondern auch ein anderer, viele andere? — Beides iſt im Spiel, Ohnmacht und Überfluß. Der Trieb, der ſich im primitiven Menſchen naiv ausſpricht und der im Künſtler unſerer Zeit hohe Vergeiſtigung gewonnen hat, ruht auf der Ahnung, daß durch alle Verwandlung der Geſtalt hindurch das Weſen beharrt, daß wir in ein beſtändiges dunkles Aufwogen und Abſinken verſtrickt ſind —

Geſtaltung, Umgeſtaltung,
Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung.

4.

„Worauf weist das ungeheure historische Bedürfnis der unbefriedigten modernen Kultur, das Um-sich-Sammeln zahlloser anderer Kulturen, das verzehrende Erkennenwollen, wenn nicht auf den Verlust des Mythos, auf den Verlust der mythischen Heimat, des mythischen Mutterschoßes?" — In seiner ersten und gewichtigsten philosophischen Schrift „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" sieht Nietzsche mit einem gewaltigen Aufatmen den Mythos, der schon am abstrakten, am „sokratischen" Wesen erstickt schien, aus den dionysischen Tiefen der Musik wieder aufsteigen und im Kunstwerk Wagners neu offenbar werden. Der „Ring des Nibelungen" bedeutet die Schöpfung des mythischen Kunstwerkes, Naturleben und Menschenfühlen verschmelzen in gewaltiger Vision voll Schönheit. Die Grundkonzeption ist mythisch: Was aus den Tiefen der Gewässer stammt, das märchenhafte Gold, wendet Liebe und Haß, Leben und Tod der Menschen, schließt die Menschheit ans Element. Dies wird durch den Fluch Alberichs, der auf das Gold fällt, nur noch deutlicher ausgesprochen und differenziert. Wenn das Gewässer der Tiefe anhebt zu wogen und zu tönen, endet eine ganze rationalistische Welt, der Mythos schlägt leibhaftig wieder die Augen auf. Allmählich geht das Dröhnen des Elementes in Laute aus Menschenmund über, die noch elementarisch mit den Wellen singen, später erst tritt das menschliche Wort dazu. Diese Wasserfrauen sind die echten Elementarwesen des Mythos, halb Element, halb Menschheit, halb urhaft singend, halb mit Menschensprache begabt.

Wagner erfaßt das Natursein als ein mythischer Mensch und gestaltet es völlig in sein Werk hinein als ein Künstler. Musik ist ihm nicht nur die Sprache des Menschenherzens, sondern auch die Sprache der Natur: Wasser, Feuer, Mittag im Wald, die freie Höhe, die Erdentiefe, die Öde des nordischen Meeres, das Leben des Waldgetiers („es sangen die Vögel so selig im Lenz

und eines lockte das andre" und so weiter) — alles hat seine organische Sprache empfangen. Wagner hat wie keiner vor ihm und keiner nach ihm das Leben der Welt mit Auge und Ohr zugleich in sich geschöpft und in eine höhere Einheit von Sprache, Bild und Ton gelöst. So erreicht er oft genug die erste mythische Vollkommenheit auf einer höheren Stufe. Das Keimen der Natur ist eines mit dem Erblühen des Menschenherzens, in der Stunde der Liebesentzückung verklärt sich die Frühlingsnacht. — Das lustige Hinfliegen der Wolken empfängt altmythische Gestalt und neuen mythischen Ton: die Wolkenjungfrauen, die durch die Luft reiten. — Schon in dem frühen „Fliegenden Holländer" ist eine Einheit des tobenden Nordmeeres und des zerrissenen Menschenherzens gefunden. — Siegfried ist der mythische Mensch, lebendig, neu gestaltet ganz und gar inmitten der Welt der Nüchternheit. Ihm ist Lispeln der Blätter wie Regung des eigenen Herzens, er ist noch vertraut allem Wesen der Natur, die Stimmen des Waldes, die Vögel, reden mit seiner Sprache. „Wie der Wind über'n Wald weh ich dahin!" Wenn sein ungebrochenes, heldisches, unendlich freies Motiv durch das Ton gewordene Feuer bricht, so bedeutet das wiederum einen Höhepunkt des neuen Mythos — und die nachfolgende „selige Öde auf sonniger Höh" desgleichen. Das Feuer, das den Brautfelsen umbrennt, ist schließlich die Brunst des Jünglings — am Ende von „Siegfried" wird auch die Geschlechtsliebe ins Mythische eingesenkt. Weil Siegfried mit der Natur eines ist, kennt er das Unheimliche nicht, das doch aus ihr aufsteigt — für den, der ihr fremd bleibt. Der Zusammenhang seiner selbst mit der Natur ist ihm so sehr gemäßer und einzig möglicher Zustand, daß er untergehen muß, wenn er aus ihm heraustritt, in die unnaive, verworrene Menschenwelt. — Die Gestalt Siegfrieds bedeutet die Erfüllung verschwiegener Sehnsucht nach dem ganzen, dem naiven, dem naturnahen, dem furchtlosen Menschen.

In „Tristan und Isolde" fließen die Stimmen der Nacht mit dem Beben der Liebenden in Eins, wechselweise einander ver-

tiefend, erhöhend. Der Wächtergesang der Brangäne spinnt sich hinein wie Mondstrahlen, die durchs Gewölk irren. Im dritten Akt ist die öde Unendlichkeit des Meeres in die Seele des Menschen gedrungen.

Alles dies hat zweierlei zu bedeuten: einmal vertieft sich das Gefühl in die unerschöpfliche Natur, Herzschlag des Menschen tönt aus ihr wider; dann empfängt das Weben der Natur seinen wahren mythischen Charakter erst, wenn es vom Menschen aufgenommen und durchseelt wird. „Tonmalerei" hat man die Art Wagners genannt (ich weiß nicht, ob das Wort vielleicht von ihm selbst herrührt), aber damit ist nur recht Äußerliches bezeichnet. Denn nicht eine Nachbildung des Naturtönens in Musik ist gewollt und gewonnen, sondern die mythische Essenz einer Naturanschauung ist erfaßt und mit der Menschenseele verwoben zu wahrhaft neuem Mythos. Wagner ist tragischer Dichter, Musiker und mythischer Visionär in einem und so hat er das Kunstwerk schaffen können, das eine große Überwindung der rationalistischen Welt des 19. Jahrhunderts bedeutet. Dabei braucht nicht übersehen zu werden, daß genug Erdachtes und Ergrübeltes mit eingeflossen ist; aber das beschäftigt uns hier nicht, es handelt sich nur um die mythischen Visionen.

Wenn man gesagt hat, das wäre Theaterei, so weiß man nicht, was Mythos und was mythische Kunst ist, weiß nicht, wohin die echteste Sehnsucht der Zeit will — auch heute nach einem halben Jahrhundert noch und heute mehr als je: zur Einheit von Mensch und Natur.

Wagner ist zu seiner Zeit leidenschaftlich bekämpft worden, und heute gilt wieder nichts für so modern wie die Feindschaft gegen ihn. Der rationalistische Haß gegen die Gestaltung ist ja, wie wir gesehen haben, das unterirdisch treibende Motiv, das sich hinter mancherlei Schlagwörtern — selbst dem des Pazifismus! — birgt. Und wogegen sollte sich dieser Haß lieber kehren als gegen den letzten der großen Gestalter? Tragödie und Mythos sind ja Erbfeinde jeder rationalistisch orientierten Sinnesart. —

Fast gehört heute Mut dazu, sich noch zu Wagner zu bekennen. — Der Nöck, das Geschöpf des Elementes, weint um Seele, um Menschheit, um Erlösung. Wie der Mensch in die Natur hinein begehrt, so ahnen wir, daß sich Natur nach Menschheit sehnt. Nicht in abgeschlossener Selbstsucht kann der Mensch seine Vollendung gewinnen — nur zusammen mit allem Leben, das eines ist. Das Grundgefühl der mythischen Welt weiß ja: sterblich das Unsterbliche, unsterblich das Sterbliche. Ein Sehnen geht durch die Natur, daß sie der Mensch weiterbringe — und hier setzt etwas Neues ein, das Mythos und christliche Erlösungshoffnung einander nähert: daß der Mensch die Natur zu Gott führe. Diese Gefühlssphäre ist nicht oft betreten worden — über den Mythos legt sich christliche Weihe. Es gibt eine Stelle bei Paulus: „Das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes ... Denn wir wissen, daß sich alle Kreatur mit uns sehnet, und ängstet sich noch immerdar." Mit scheuer Erwartung blicken die Geschöpfe auf den Menschen — wohin wird er uns führen? Auch bei einem modernen, durchaus unmythischen und ganz aufs Seelische eingestellten Dichter, bei Dostojewski, huscht einmal solch eine Ahnung vorbei. Der alte weise Sossima (in Brüder Karamasoff) sagt: „Jedes Blatt strebt zum Wort, singt Gottes Ruhm, weint zu Christus. Unbewußt tut es so durch das Geheimnis seines schuldlosen Lebens." — Im Karfreitagszauber krönt sich das mythische Werk Wagners mit dem christlichen Erlösungsglauben. Die Natur sieht zum erlösten Menschen auf, die Blumen duften ihm unschuldsvoll entgegen mit einer einfachen und vollkommenen Melodie. Das ist nicht, wie man immer wähnt, Katholizismus, das ist etwas ganz Neues auf dem Boden des Mythos: die Natur schmiegt sich von sich selbst her, aus eigenster Sehnsucht dem Menschen an, begehrt Überhöhung, Weihung, Vermenschlichung von ihm. Mythos und Erlösungshoffnung sind zueinander gekommen. — Was dem dritten Akt Parsifal im tiefsten zugrunde liegt und was im Karfreitagszauber mächtig ins Gefühl tritt, dies ist: Aufhebung jeder

Liebe zum einzelnen in eine All-Liebe hinein, die doch nicht inhaltlos ist, sondern mit der Vision und der Melodie der Blumenau eine hohe Konkretion empfangen hat. Es ist sehr schwer, über Wert und Charakter einer Melodie Bestimmtes zu sagen — und doch zweifelt niemand, daß eine Beethovensche mehr und anderes bedeutet als eine moderne Walzer-Melodie; und so hat man eine Rangordnung eingeräumt. Die Melodie der Blumenau (die aus einer früheren Zeit Wagners stammt) ist der Ausdruck innigster Naturliebe, ist Naturumfassen, Einmünden der Seele in die blühende Welt — alles eher als asketisch und naturfeindlich, wie auch dieses Motiv in Parsifal mit hineinspielen mag. Es liegt an der Oberfläche des Wagnerschen Wesens, in seinem unglückseligen Schopenhauerschen Programm, nicht aber in seiner wahren Genialität. Das Lebenswerk des großen Mythenbeseelers wäre nicht vollendet, hätte nicht auch die Verwandlung des Blutes ihre Auferstehung gefunden, der dunkle mythische Prozeß, der Menschheit und Gottheit in eines zaubert. (Vgl. S. 109 f.) Es ist ganz gleichgültig, daß der katholische Kult dies seit jeher bewahrt hat, was hier angebahnt wird, ist ein Zusammenklang von Naturmythos und christlichem Fühlen. —

Hier muß etwas eingefügt werden. Schon vor siebenhundert Jahren hat in Italien ein Mann gelebt, der — unbewußt ihm selbst — mythisch gefühlt und dieses Fühlen in die kirchliche Sphäre getragen hat. Es ist etwas völlig Neues und Unerhörtes, wie Franz von Assisi den Fischen, seinen Brüdern, predigt, mit seinen lieben Schwesterchen, den Schwalben, plaudert. Von allen Seiten kommen die Vögel herangeflogen, um seinen Worten zu lauschen, und er erzählt ihnen von der Liebe Gottes, der sie ernährt, die doch nicht gesät und nicht geerntet haben, der ihnen Flüsse und Quellen gibt, daraus zu trinken. Dafür sollen sie Gott dankbar sein. Er bittet die Tauben los, die auf den Markt gebracht werden, und baut ihnen Nester. Mit einem schrecklichen Wolf, der Tiere und Menschen verschlingt, redet er

brüderlich und stiftet durch Handschlag einen Frieden zwischen ihm und den Menschen. Franziskus geht mit einem gewaltigen Schritt über das tradierte Christentum hinaus, in die Natur, unter deren Geschöpfen er sich erst heimisch fühlt wie nur ein Mensch mythischer Zeit. Man hat immer gewußt, daß Franziskus kein Heiliger der Kirche ist wie andere auch, Gläubige und Ungläubige haben sich vor diesem großen Liebenden gebeugt. Er hat zuerst nach der Verdunkelung der Weltfeindschaft wieder mythisch gefühlt, mythisch gelebt, er ist mythisch gestorben. Er begrüßt die Sonne als seinen Bruder, Mond und Sterne als seine Schwestern, Wind, Luft, Gewölk, Wasser und Feuer sind ihm verschwistert, und die Erde nennt er seine Mutter. Wie schließlich der Tod zu ihm tritt, begrüßt er auch ihn und läßt sich auf die Erde legen, einzugehen in die Natur. Fioretti heißen die Legenden, die von ihm erzählt werden — Blümlein, aus der Erde gewachsen und nicht aus der Lehre. Nach seinen dogmatischen Überzeugungen steht Franziskus freilich ganz im Bann der überlieferten Kirchlichkeit. „Ich habe keinen größeren Feind als meinen Leib." Aber wie seltsam — zum Ort, wo er die Stigmatisation empfangen soll (auf dem Berge La Vernia in Umbrien), wird er von einer Schar singender Vögel geleitet, die sich ihm auf Kopf, Schultern und Arme setzen. Man spürt das mythische Grundgefühl — eine eigentümliche Verquickung von Mythos und Kirchlichkeit ist da lebendig gewesen. —

Nun zurück in die Gegenwart! In den Dichtungen von Fiona Macleod lebt noch einmal der Mythos keltischer Frühzeit. Fiona Macleod (ein Pseudonym für einen männlichen Dichter namens Sharp) will, „daß die Menschen eines werden mit dem Wind und mit dem Gras, mit allem, was lebt und was sich regt." Ganz verschlungen in die Natur sind diese Menschen, sie wissen sich dem Volk der Robben verwandt, Robben sind verzauberte Männer, die zurückgezaubert werden können in der Stunde ihres Todes. Ein Mann aus dem Robbenclan (erster Totemglaube ist noch wirksam!) steigt zu seiner Sippe ans Meer hinab, singt eine

uralte Rune, wird von den blutsverwandten Tieren zerfleischt und hinuntergezogen. Ein anderer, der auf einsamer Klippeninsel ohne jede menschliche Gesellschaft haust, gesellt sich ganz den Robben des Meeres, hat Umgang mit einer weißen Robbenfrau, wird selbst zum Robbenmann. — Menschenkinder werden dem grünen Volke geschenkt. Tod ist Übergehen von Mensch in Tier.

Ernst Lissauer ist schon genannt worden. Durch sein ganzes Gedichtwerk braust ein überquellendes Gefühl des All-Lebens. Jubelnd weiß er sich eines mit Berg und See, lebt sich tief ein in Strom, Acker, Weg, Blume, Feld, Wolke, Wald, Wind. Er hat eine intime organische Beziehung zum Raum, Raumesatem ist sein Atem, seine Sprache entwächst dem Raum, ist selbst mit Raum voll und schwer.

„O du meine Seele, die du beglückst mein Blut, meinen Leib,
all mein atmendes Sein,
Du fliegst auf in die Welt, und die Welt wird mein,
Menschen und Fluten und Felsen und Sterne, —
Froh badest du dich in aller Näh und Ferne.
O du meine Seele, wie fühl ich dich reisen!" und so weiter.

Ein mythisches Ausschwingen in die Natur:

„Ich verdämmere weit wie ein Land" und
„Ich zacke steil wie gletscherne Firne."

Zum Schluß:

„O du meine Seele, du sollst mir niemals wiederkehren!
Du sollst wandernd wie Wind dich mit Samen von Welt beschweren."

Völlig geht die Seele in die Welt ein, liebend ergießt sie sich ins breit atmende Leben. Ich will noch die Vision von Goethe hersetzen, der hoch am Altan steht und die Wolken schaut:

„Horchend auf die Geströme der Luft und der Winde wechselnden Flug,
Wie sie leiten und lösen der Wolken sich wandelnden Zug,
Wolken wie Wände gebaut und wie Segel gebläht,
Wolken, zu Haufen geballt und wie Flocken geweht."

Die Wolken ziehen „weiß durch seine trinkend spiegelnde Pupille,
Wie an blendendem Firn
Vorüber der steilen Stirn,
Die ragt in gletscherner Stille."

Ähnlich sieht der Dichter die Studierstube Luthers auf der Wartburg mitten im Winter wie einen Garten blühen, da er die deutsche Bibel vollendet hat.

Der schöpferische Geist wird angerufen, nicht metaphysisch und traditionell, sondern naturhaft — Komm,

„Daß ich von dir sause wie von dem Winde der Wald!"

Und es ist ein kurzes, aber völliges Sinnbild des mythischen Dichters, was ihm hier als Grabschrift gesetzt wird:

„Er sah Glück auf die Welt. Er ging um, von Licht und Raum trunken.
Heilig war sein Haupt umzündet von Funken.
Er wanderte singend am Horizont wie an eines fließenden Wassers Rand.
Er schöpfte Sterne; Himmel rann durch seine Hand." —

Wagner hat das Sein der Elemente in Bild und Ton zugleich besessen und zu gestalten vermocht. Er hat sich gewissermaßen in zwei andere große, ihm seelisch nahe, Künstler gelöst, deren einem der Ton, deren anderm das Bild des Mythos geschenkt ist: Bruckner und Böcklin.

Die deutsche Musik ist in Wahrheit die Überwindung des Rationalismus von der Seele her. Sie schafft die Welt neu aus dem quellenden Gefühl. Dies gilt für alle geniale Musik. Aber neben Wagner steht ein anderer mythischer Musiker, in dem

Messen- und Legendenstimmung als Gegenstrom stark gewesen ist: Anton Bruckner. Niemals hat unsere Zeit einen ähnlich naiven Künstler gesehen, völlig fremd der rationalistischen Gegenwart, tief in Anschauung und Gefühl versunken. Er schafft mythische Gebilde in Tönen. Ein Thema wie das erste der dritten Symphonie, des Schlußsatzes der siebenten Symphonie, das Scherzo der siebenten, das Scherzo der neunten Symphonie, das sind Urgewalten, jenseits unserer Abmessungen. Alle seine Symphonien beginnen gleich: Anfängliches Sein brodelt vor jede Gestaltung, hinein tritt ein dunkler geblasener Laut, ein paar Töne nur, ganz einfach und naiv mit dem Charakter des Urhaften. Die geheimnisvolle Dämmerung einer heroischen Landschaft tut sich auf — nicht wie man immer wiederholt, ein weihraucherfüllter Kirchenraum! — einer Landschaft, in der Naturwesen zu Hause sind. Man überwertet durchwegs das kirchlich-katholische Element in Bruckner und überhört fast immer das ganz unmittelbare, traditionslose. Beides ist da, die langsamen Sätze bergen das Religiöse; da gibt es ganz große und reine Zwiesprachen der Seele mit ihrem Gott. Wiederholt ringen die beiden Welten miteinander (erster Satz der fünften Symphonie und in mehreren Schlußsätzen), einigemal erscheint eine Synthese aus mythischem Fühlen (von ausgebildetem Mythos kann ja in der Instrumentalmusik nicht die Rede sein) und Einsinken der Seele in eine jenseitige Welt, die etwas Neues bedeutet und — nicht in der Thematik, aber in ihrer seelischen Lage — an die Karfreitagsaue in Parsifal grenzt.

Wenn Beethoven ein Urmotiv hat (Hauptthema der fünften Symphonie), so nimmt er es als symphonisch denkender Musiker auf, hämmert es, wie spröd es auch sei, bildet es um, wie es auch widerstrebe. Aus vier Tönen, die nicht mehr sind als die Vorzeichnung eines Rhythmus, vermag er etwas Großes zu bauen. Bei Bruckner stehen solche Urmotive unbewegt, vereinzelt in Dämmerung wie erratische Blöcke. Bruckner hat was gelernt von Harmonie, Kontrapunkt und Stimmführung und zeigt

es auch gerne. Aber ganz Genie und ganz mythischer Künstler ist er erst, wenn er ohne Erinnerung an Schule und Tradition zum blauen Himmel jauchzt, mit der Lust eines Menschen, der eben erschaffen worden, wenn ein Motiv aufspringt gleich dem jähen Ausbruch eines Vulkans, oder wenn er sich ins Empfinden seines österreichischen Volkes verlieren darf mit Ländler und Dreivierteltakt. — Im österreichisch-bayerischen Bauern sind ja auch die beiden bruckner'schen Elemente: heidnische Urkraft, die in Raufluſt, Trinkluſt, Kultresten zutage kommt, und darüber gebaut das kirchlich-katholische.

„Entlang den Boden bebt Klingen und Hallen,
Die Schollen dröhnen, die Furchen schallen,
Hoch, ein werkender Bauer, schreitet er aus, in ackerndem Sieg,
Er wühlt aus dem Boden Ton, er pflügt Musik."

(Lissauer, Gloria Anton Bruckners S. 13.)

Der andere ganz große mythische Künstler unserer Zeit ist aber neben Richard Wagner Arnold Böcklin. Die Liebe zur Schönheit und die Kraft der Naturbeseelung sind so stark in ihm, daß er wie jene Mythenschöpfer der Vorzeit Wesen, halb Mensch halb Element erschaut, in denen alle Lust des urhaft vegetativen Lebens sprudelt wie in den Gebilden des frühen Mythos. Manchem verständigen Menschen der Gegenwart erscheinen diese Wesen lächerlich und widersinnig; die Kunsttheoretiker anderseits und vielfach auch die schaffenden Künstler pflegen nur die formalen Elemente, das Ästhetische im engeren Sinn am Kunstwerk zu beachten und gelten zu lassen. Es ist ja ein Gemeinplatz, daß es in der Malerei nicht auf den Gegenstand ankommt, sondern allein auf die Art seiner Behandlung. Aber man vergißt auf diesem formal-künstlerischen Standpunkt — oder man geht darüber hinweg —, daß das aufquellend zeugende Gefühl des Künstlers nicht minder wichtig ist als die Beherrschung der Form, daß die ursprüngliche Vision einen ganz bestimmten unabänderlichen Inhalt hat, und bei jedem einen anderen. Es ist nicht dasselbe, ob einer — bei gleicher malerischer Begabung —

eine Bauernschenke darstellt oder eine heroische Landschaft. Der Vorwurf ist nicht Dekoration, Novelle oder Pathos, sondern unmittelbare, vom Gefühl erschaffene Vision. Immer hat der Künstler zu seinem Gegenstand eine tiefe und intime seelische Beziehung gehabt, das ältere Heiligenbild besitzt für den Maler und vielfach auch noch für uns, abgesehen von seiner künstlerischen Vollendung, einen wesenhaften Gefühlswert. Man frage sich einmal, ob Michelangelos Deckengemälde, Dürers Passionen, Grünewalds Altar dieselbe Bedeutung hätten, wenn sie ein Stillleben darstellten.

Damit der mythische Künstler unserer Zeit ganz klar werde, wollen wir Böcklin genauer betrachten. Er ist einer der Seltenen, von denen ich früher habe sagen dürfen, daß sie das Urhafte der Seele wieder hervorholen aus tiefer Versunkenheit, daß sie erste Kraft des Schauens und der Weltliebe in sich tragen. Was anfangs von der Vertrautheit des mythischen Menschen mit der Natur gesagt worden ist und über sein gestaltendes Schauen, das trifft auch für Böcklin zu. Wir spüren aus manchem seiner Gemälde heraus, daß ihm Bäume heilige Wesen sind wie der ganzen mythischen Menschheit. Das Wehen der Äste ist Wiegen der Baumfrau, unter den dicken Stämmen erscheint plötzlich das lautlos hinwandelnde Einhorn, im dunkeln Dröhnen der Ferne vernimmt er Berggeist und Troll. Alle diese Geschöpfe sind menschenähnlich und doch unheimlich und fremd, manchmal sind ihre Füße Tierhufe und manchmal Wurzeln.

Das Meer ist geheimnisvolles Urelement, aus dem sich Unerwartetes gebiert. Alles Gewässer ist mit gestaltetem Leben voll. Böcklins Tritone und Quellnymphen stehen wie heilige Urgewalten gegen unsere zerbrochene krüppelhafte Welt, in den meeresspiegelnden Augen seiner Wasserfrauen wird der analytische Blick des Physikers gesühnt. Anthropomorphismus ist nicht ein Symptom unklaren Denkens, sondern ein Zeugnis lebendigen Seins und Fühlens, anfanghafter Visionskraft. Das Herz des Seltenen spürt noch heute die Gewalten des Meeres

wie eigene Regung, das Dunkel des Waldes wie Geheimnis eigener Seele, sichtigen Augen gestalten sich elementare Gebilde, Elbe und Dreaden, Waldleute und Kentauren. Das Genie der Menschheit ist wieder zum Genie des ungebrochenen Lebens geworden, das Urgefühl kosmischen Zusammenhanges ist wiederhergestellt, das Leben ist wieder zu sich selbst gekommen. Daß Böcklin diese große Einheit erschaut und gezeigt hat, macht ihn über den Maler hinaus zu einem der wenigen repräsentativen Menschen der neuen Zeit, zu einem der größten Wirklichkeits-Schöpfer.

In den Visionen Böcklins ist eine Einheit aus Natur und Menschenleben gewonnen und in heroischen Landschaften gebannt. Heroische Landschaft — das ist die Natur, die sich ganz mit menschlichem Fühlen gesättigt hat, die nicht nur formal schön ist, sondern durch die ein Strom menschlichen Fühlens flutet. In eine solche Landschaft ist Seele versenkt, leuchtet aus Menschen und halbmenschlichen Wesen heraus, die sie bewohnen können — nicht bewohnen müssen. Böcklin fühlt zu allertiefst das traumhaft keimende Leben des Frühlings, das Aufsteigen der Säfte in Erde, Mensch und Baum. Über seine Frühlingsbilder ist Werden, Sprossen und Blühen wie etwas Heiliges ausgegossen, sie sind erfüllt mit niemals ruhendem, leise bewegtem Leben. Die Wiesen stehen voller Blumen, ein lauer Wind rührt die Zweige, ein Bach geht langsam durchs Grün, Wölkchen fliegen über den lichten Himmel. Manchmal ist noch eine weibliche Figur da, die singend oder mit einer Laute geht; auch im Ton ist ja das Lebendige, niemals mit sich selbst Gleiche zu finden. Aus der Welt strömt neues Leben in den Menschen ein, der Mensch gibt seine Liebe der Natur zurück. Was den Frühling so bezaubernd macht, das ist die Unbestimmtheit des Sehnens und Werdens, die eigentümlich herbe Vermischung von Freude und Wehmut. Denn der Frühling birgt auch die Beklemmung alles Neuen, dessen Schicksal man nicht weiß. Im Blick elementarischer Wesen ist Frage und das rätselhafte Leben der Welt („Flora").

Eine Frau wächst lauschend, schauend, verschwiegen lächelnd aus den Birken, sie ist selbst gewurzelter Baum in Menschengestalt, Baumseele, Schwester helleniſcher Baumfrauen („Frühlings Einkehr" in Zürich.) Aber auch die Quelle des Waldes — lebendig tönendes Gewässer — ist eine Frau. (Das hat schon Schwind in der Meluſine empfunden; Schwind ist nicht weniger in die Natur versenkt, weiß um mythiſchen Zuſammenhang.)

Wenn im ſommerlichen Schilfrohr die Nymphen der Hirtenflöte Pans lauſchen, ſo ſind das nicht Menſchenfrauen, das iſt geſtaltete Vegetation; der Sommertag ſirrt eintönig-heiß, was wächſt, empfängt im dämmernden Bewußtſein eine ſelige Erfüllung — die doch nicht ohne einen Beiklang von Wehmut iſt. Ich höre dieſes böcklinſche Mittagstönen wie ein brucknerſches Urmotiv, leiſe auf Hörnern geblaſen. So iſt auch das „Hirtenmädchen" nichts als ſchauendes Empfangen, Natur, mit ſich ſelbſt allein. Der Faun, der die Flöte hingelegt hat und einer Amſel lauſcht, iſt nicht ein menſchliches Weſen; Natur genießt ſich ſelbſt.

Hier ſind die tönend gewordenen heroiſch-mythiſchen Landſchaften Wagners zu erinnern: Siegfried unter dem Lindenbaum, der das Raunen des Waldes vernimmt und mit dem Waldvogel ſpricht; das abendliche Verflackern des Gewitters am Schluß der Walküre; der Regenbogen, den im Wetter ein Gott von der Erde nach Walhall ſchmiedet; das weisſagende Ertönen der Weltentiefe vor dem fragenden Gott (Anfang des dritten Aktes Siegfried); das Strömen des Rheins mit der böcklinſchen Naturſeligkeit ſeiner Geſchöpfe (Götterdämmerung, dritter Akt).

Wie den Frühling und den Sommer, ſo verſteht Böcklin auch den Herbſt. Die Ruine zumal kehrt immer wieder, dieſes anſchaulichſte Bild von Tragik und Vergänglichkeit, zwiſchen Menſchenleben und Naturleben ſchwankend, ein Traum der Phantaſie, den die Wirklichkeit ſchenkt (vgl. S. 454 f.). Die berühmten Toteninſeln ſind Ruinen, die auf umbrandetem Meeresfels ſtehen. Dieſe Bilder könnten auch „Geheimnis" benannt ſein (ebenſo „Der heilige Hain" und „Heiligtum des Herakles"). — Es gibt

kein Winterbild von Böcklin, denn die silberig spiegelnden Flächen, die eingeglitzerten Bäume, die niederhängenden Eiszapfen sind zwar malerisch schön — aber sie künden Erstarrung und Tod, und der große Gestalter des Lebens bleibt dem Erstorbenen fern.

Anderswo spielen Kämpfe der Natur in menschenähnlichen Wesen, der „Kentaurenkampf" ist eigentlich ein Gewitter, ein Elementarereignis, das in diesen halb menschlichen, halb tierischen Gestalten zum Austrag kommt. So ist auch „Prometheus" nur ein Kampf der Naturgewalten, unmittelbar in der Brandung geschaut: auf dem höchsten Felsen liegt ein gefesselter Mann, aber er bedeutet nicht eigentlich Menschliches über den Naturkampf hinaus, ihm fehlt das rein menschlich Tragische, das wir mit der Vorstellung des Prometheus, des ewigen Bildes und Vorbildes tragischen Menschentums verbinden (und das Max Klinger ergreifend dargestellt hat).

Hier sind Böcklins Grenzen — wenn anders es Grenze heißt, Urgewalt zu sein als menschlicher Genius. Geschmackvolle Geister und feine Ästheten haben vor Böcklin leicht ein Unbehagen zu bekämpfen (wie auch vor Wagner und Bruckner). Sie spüren das Riesige, Barbarische, Chaotische, das unmittelbar ins Wesen des Elementes führt. Zwar gibt es auch bei Böcklin ein paar Bilder tiefsten menschlichen Schmerzes außerhalb des Lebens der Natur („Kreuzabnahme"), aber sie sind vereinzelt in seinem Werk.

Die Frauen, die Böcklin bildet, sind wenig verschieden, es ist — mit Ausnahme einiger allegorischer, unbedeutender Gestalten — immer derselbe Typus, eine dunkle, etwas breite Italienerin, sie mag nun Maria oder Kleopatra, Klio oder Euterpe, Flora oder sonstwie heißen. Das Weib ist ihm Element der Natur, blühend, ein Kind ernährend, oder noch tiefer ins Vegetative hinein gewachsen, Waldnymphe und Wasserfrau. In diesen Frauen verkörpert sich mythisch die Einheit alles Lebendigen — ein Höchstes und Letztes. So intensiv strömt das Leben, daß es nicht mehr wesentlich ist, ob ein Bild Natur allein gibt oder Menschen in ihr oder jene Geschöpfe, die den Kreis zusammen-

schließen, weil sie an beiden teilhaben. Wie um alle Bilder Fra Angelicos Engel schweben, man mag sie sehen oder nicht, so sind beständig die Naturwesen in den Gemälden des mythischen Künstlers am Werk. Elementares Glück, nie auszuschöpfende Freude des Lebens sprüht aus dem Treiben der Meerwesen. Seit den großen Niederländern ist Lebenslust nicht mehr so stark zum Ausdruck gekommen (aber auch dort nicht so hoch und weltenweit) wie etwa in den Bildern „Spiel der Najaden", „Die Gefilde der Seligen", „Sommertag", „Tritonenfamilie".

Nicht nur was die Welt sichtbar zeigt, in immer neuer Schönheit zeigt, ist der unerschöpflich sich erneuende Besitz Böcklins, auch das Tönen ist da, jenes Tönen, das der mythische Mensch kennt, dämonisch deutet und fürchtet — und das ihn doch immer wieder als ein tief Vertrautes an sich lockt. Da schlägt ein bäuchiger Meermann die Harfe, und die Frauen seines Geschlechtes heulen dazu oder lauschen mit halb offenem Mund („Im Meer"). Inmitten der Brandung bläst ein Triton in eine gewundene Muschel. Den Klippen ist eine Frau eingewachsen, sie hat ihre Hände in Saiten gelegt, die über die Dunkelheit der Kluft gespannt sind, man sieht nicht, wo sie enden. Das geheimnisvolle Gefühl der Brandung, das aus Dunkelheit quillt, in Dunkelheit zurückquillt, läßt sich nicht ergreifender anschaulich machen („Meeresbrandung").

Einsamkeit in der Natur, Einsamkeit vor den Menschen, das ist das charakteristische Grundgefühl bei Böcklin wie bei Bruckner; die menschliche Gestalt dient nur dazu, die Natur noch voller zu erfassen. Nicht im Menschen liegt die Seele eines Böcklinschen Porträts, sondern in der Natur um ihn. Die (wenigen) Bildnisse sind Naturstimmungen mit einem Menschen, der sie verstärkt. Das Frauenporträt in der Berliner Nationalgalerie ist ein Frühlingsbild, „Böcklin und seine Frau als Brautpaar" ist prangende südländische Natur, aus der zwei Menschen gewachsen sind, und hinter dem Kopf der „Römerin" (seiner Frau) ruht die ganze antike Welt. Der reife Mann auf dem

Selbstbildnis von 1873 steht neben einem Birkenstämmlein, aus dem Hintergrund wachsen Zweige wie aus dem Leib des Menschen, der mit verschränkten Armen ins Unendliche schaut; über den wolkigen Himmel fliegen Vögel im Sturm. Auch das ist ein Bildnis, denn der Mensch nimmt ganz den Vordergrund ein, aber er ist noch mehr ein Augenblick naturhaft wundersam erhöhten Lebens (während auf den Bildnissen des 15. Jahrhunderts die Landschaften Staffage sind).

So muß der Große, dessen Seele Natur und Leben der Welt ist, jeder menschlichen Besonderheit fern bleiben, er kennt keine künstlerische Psychologie, er sieht den einzelnen Menschen kaum, nur seine ewige Einheit mit allem Leben. Ihm fehlt der Sinn für den individuellen, den wirklichen Menschen, der den großen Porträtisten und den menschengestaltenden Dichter macht. Böcklin hat eine Südeuropäerin gemalt, weil sie zum unendlich geliebten Frühling Italiens gehört, er hat solch eine Frau geheiratet: er hat sich mit der Landschaft Italiens vermählt. Die grotesken Sandsteinmasken in Basel beweisen diese Fremdheit für den konkreten Menschen von einer anderen Seite her, das sind Menschentypen, die bis zur Karikatur getrieben sind. So steht auch Bruckner in unendlicher Einfalt seinem Gott und dem Kosmos gegenüber, sein nach innen gewandtes Auge kennt nicht die Menschen, denen er oft komisch erschienen ist.

Die Natur ist ein Bild der Menschenseele, die Menschenseele ein Spiegel der Natur. Der mythische Künstler lebt mit der Natur, als Natur, heidnisch, blüht im Frühling, leuchtet in seliger Sommerstille, findet die Wehmut des Herbstes im eigenen Blut. Tritt aber der Verwandler in diese Welt, so ist keine Furcht um ihn — die ist versunken für immer. Das Selbstbildnis mit dem Tod, der dem Maler ins Ohr fiedelt — welche Gewalt des Lebens in diesem germanischen Männerkopf! Und auch „Vita somnium breve“ mit den drei Lebensaltern offenbart nicht Pessimismus und Trauer, sondern gewaltiges, in sich gefestetes, an sich selbst beseligtes Leben.

Nachwort

Wenn jemand ein philosophisches Buch zu schreiben unternimmt, so tritt er in die Welt hinein wie in einen Saal, in dem eine unübersehbare Menge der verschiedensten Dinge wirr durcheinander liegt — ein Drunter und Drüber zum Verzweifeln. Aber er verzweifelt nicht. Er beginnt alles zu beschauen und zu untersuchen, endlich macht er sich daran, Ordnung zu schaffen. Er schleppt jeden Gegenstand an den Platz, der ihm einzig zukommt, und ruht nicht, ehe die unabsehbare Menge von Ganzem und Fragmentarischem, von Altem und Neuem — und es wird immer mehr, je länger er herumwirtschaftet! — in Ordnung gebracht ist. Ihm scheint ja, daß es nicht anders sein kann, daß diese Ordnung eigentlich von Anfang an beabsichtigt gewesen war — endlich hat jedes seinen rechten Platz gefunden!

Aber Leute kommen und runzeln die Stirn und erklären ihm, daß das nicht die wahre Ordnung sei. Er weiß, daß diese Leute Verstand haben und viele Kenntnisse, doch er muß sich wundern. Sieht denn nicht jeder Mensch, daß aus einem Wirrwarr gutes Ebenmaß geworden ist? Hat es denn nicht jahrelang Mühe gekostet, endlich diese Ordnung herzustellen? Er hätte doch sicherlich seine Zeit viel vergnüglicher anwenden können! — So hört er zwar mit dem größten Respekt zu, wenn ihm kluge Männer erklären, um wieviel besser es hätte gemacht werden müssen — und warum — und wie — und daß dort ein Winkel unaufgeräumt geblieben ist, während hier die Sachen übereinander kollern; aber er glaubts ihnen doch nicht, denn er weiß zu gut, daß alles so steht, wie es stehen soll.

Nachweise und Anmerkungen

Zum ersten Teil

Seite 11, Zeile 20, Karl v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens, S. 323.

S. 12, Z. 6, nach Frazer, Totemism and Exogamy III, 60—64.

S. 16, Z. 10, Diese und verwandte Erzählungen bei G. A. Dorsey, The Pawnee I.

S. 16, Z. 15, W. Lederbogen, Duala-Märchen.

S. 18, Z. 19, Frazer, Adonis, Attis, Osiris, p. 235.

S. 19, Z. 11, Petron, Fragmente 35.

S. 19, Z. 21, Egil-Saga.

S. 20, Z. 2, Reinhart Fuchs 1834, S. V.

S. 20, Z. 7, z. B. Grohmann, Böhmisches Sagenbuch 1863, I, 221.

S. 20, Z. 34, Karl v. Amira, Tierstrafen und Tierprozesse in Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung 1891, S. 552 f.

S. 21, Z. 6, Amira, S. 566, 567.

S. 21, Z. 10, S. 569.

S. 21, Z. 12, Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche IV, 217; IV, 199.

S. 21, Z. 14, Amira, S. 569.

S. 21, Z. 21, Amira, S. 573.

S. 21, Z. 23, Amira, 573.

S. 21, Z. 28, Amira, S. 598 f.

S. 22, Z. 5, Frazer, Totemism I, 159. Frazer nennt diese Form des Totemismus „conceptional totemisms", Empfängnis-Totemismus.

S. 22, Z. 20, Mon. Germ. Gesta Regum Francorum.

S. 22, Z. 30, Grimm, D. Mythologie, 2. Aufl. 363.

S. 23, Z. 7, Wuttke, Der deutsche Volksglaube der Gegenwart, 1869.

S. 24, Z. 4, Selbst Platon hat im Timaios die Wahrsagekunst und -gabe. anerkannt und hoch gepriesen.

S. 25, Z. 11, v. d. Steinen.

S. 25, Z. 18, vgl. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 2. Teil, 8. Buch IV.

S. 25, Z. 33, Bei Indianerstämmen Nord- und Zentralamerikas ist die Meinung verbreitet, daß die Erdtiere, Schlangen, Frösche, Eidechsen, den Regen machen, daher kleidet man sich in die Masken dieser Tiere und ruft tanzend den ersehnten Regen herbei. Die Tanzenden wandeln sich durch Analogiezauber selbst in regenspendende Tiere oder Dämonen (K. Th. Preuß, Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus 86, S. 322; vgl. S. 391).

S. 26, Z. 6, Ein Zauber, der ans Tätowieren erinnert, kommt noch heute in Italien und in Österreich vor, auch bei Männern: das Durchstechen des Ohrläppchens, das gegen Augenkrankheiten helfen soll und auf irgendeiner vergessenen Zauberkausalität beruht.

S. 26, Z. 16, Frazer, Totemism.

S. 26, Z. 29, K. Th. Preuß, Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko, Globus 1904, S. 108 f.

S. 28, Z. 14, Frazer, Totemism II, 13.

S. 29, Z. 34, Egil-Saga.

S. 30, Z. 1, Trede II, 377.

S. 30, Z. 29, Frazer II, 593.

S. 31, Z. 21, Reinhart Fuchs, S. XVII.

S. 32, Z. 2, v. d. Steinen, S. 230.

S. 32, Z. 3, Hermann Klaatsch, Die Anfänge von Kunst und Religion in der Urmenschheit 1913, S. 26.

S. 32, Z. 31, Ich habe auf einem See der österreichischen Alpen das primitive Boot eines Fischers gesehen, in das zwei Fischfiguren eingeschnitten waren; das wird ein halb verklungener Jagdzauber sein.

S. 33, Z. 3, Klaatsch, S. 49.

S. 33, Z. 22, 2. Teil, 4. Kapitel.

S. 34, Z. 25, v. d. Steinen, S. 232.

S. 35, Z. 3, Leo Frobenius, Aus den Flegeljahren der Menschheit, S. 41.

S. 35, Z. 12, Abbildung bei Frobenius S. 41.

S. 35, Z. 32, v. d. Steinen, S. 231; hierzu die lehrreichen Ausführungen dortselbst. — Dagegen W. Worringer, Abstraktion und Einfühlung, S. 82.

S. 38, Z. 2, Amos 1, 2; vgl. 5. Mose 33, 17.

S. 38, Z. 3, Auch die Götter Mexikos waren Verwirrungen von Menschen- und Tiergestalten, selbst von erstaunlichen wie dem Schmetterling.

S. 38, Z. 11, Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, S. 148.

S. 39, Z. 5, Über den Zusammenhang der Tiermythologie mit der Himmelsmythologie, siehe später S. 72 f.

S. 40, Z. 6, Frazer, Totemism II, 139.
S. 40, Z. 17, vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, 241.
S. 40, Z. 24, 4. Mose 21.
S. 41, Z. 12, Odyssee III.
S. 41, Z. 13, Herodot VIII, 41.
S. 41, Z. 15, Snorris Edda.
S. 42, Z. 18, vgl. Cumont, Die Mysterien des Mithra, D. Ausg., S. 113.
S. 42, Z. 22, VI, 30—33.
S. 43, Z. 9, Mannhardt, Germanische Mythen, S. 669 f.
S. 43, Z. 12, J. Grimm, Über Frauennamen aus Blumen.
S. 43, Z. 18, E. L. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I, 136.
S. 43, Z. 20, In chinesischen Märchen werden Mädchen zu Blumen (vgl. Chinesische Geistermärchen, Frankfurt 1910).
S. 44, Z. 15, Grimm, D. Myth., S. 1122.
S. 44, Z. 28, Boetticher, Der Baumkult der Hellenen, S. 281.
S. 45, Z. 15, Frobenius, Und Afrika sprach I, 83 f. und sonst.
S. 45, Z. 27, vgl. „Das Fortleben des alten Mythos", 2. Teil, 4. Kapitel.
S. 46, Z. 17, Aneis XII, 765.
S. 46, Z. 25, In Populonium (Italien) war eine Bildsäule des Jupiter aus einem einzigen Rebenstamm gefertigt. (Plinius, Naturgeschichte, 12. Buch.)
S. 46, Z. 32, Abbildungen bei Boetticher, Nr. 45—48.
S. 47, Z. 15, nach Boetticher, Der Baumkult der Hellenen.
S. 47, Z. 19, vgl. hierzu 2. Teil, 2. Kapitel „Der naturfremde Gott".
S. 47, Z. 30, Sophus Bugge, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen, D. Ausgabe, 1889, S. 531, nach dem Chronisten Adam von Bremen.
S. 48, Z. 5, Bugge.
S. 48, Z. 15, Boetticher, S. 50.
S. 48, Z. 21, nach Aelian, siehe Boetticher, S. 247.
S. 48, Z. 32, Boetticher.
S. 49, Z. 22, Dieterich, Mutter Erde, 1905, S. 97.
S. 49, Z. 27, Dieterich, S. 57.
S. 50, Z. 4, Schöne Einzelheiten und Belege bei Mannhardt, Germ. Mythen, 669 f.
S. 50, Z. 5, Dieterich, S. 18, 19.
S. 50, Z. 15, Dieterich, S. 98.
S. 50, Z. 20, Trede IV, 214.
S. 50, Z. 28, Boetticher, S. 280.
S. 51, Z. 16, vgl. Plutarch, Isis und Osiris, 77.
S. 51, Z. 25, Frazer, Adonis, p. 281.

S. 51, Z. 31, Frazer, Adonis, p. 229 f.

S. 51, Z. 33, Frobenius, Und Afrika sprach, verschiedene Stellen.

S. 52, Z. 3, Preuß, Der Ursprung der Menschenopfer, Globus 1904, S. 108, 111, 115.

S. 53, Z. 21, Auch das hebräische Laubhüttenfest ist ursprünglich eine Erntefeier der Vegetationsgottheit gewesen.

S. 53, Z. 24, Alf. Jeremias, Die Höllenfahrt der Istar.

S. 54, Z. 8, Preuß, Globus 1904, S. 112.

S. 54, Z. 15, Zu alle dem besonders Mannhardt, Feld- und Waldkulte I.

S. 54, Z. 19, Grimm, D. Myth. S. 193.

S. 54, Z. 29, Mannhardt, Kulte II, 166.

S. 54, Z. 32, Mannhardt I, 77 f.

S. 55, Z. 1, Mannhardt II, 120.

S 55, Z. 15, Mannhardt II, 183 f.

S. 55, Z. 17, Für Mexiko vgl. Preuß, Phallische Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas, Archiv für Anthropologie N. F. 1903, S. 129 f.

S. 58, Z. 33, Mannhardt, Kulte I, 11 f.

S. 59, Z. 19, J. Krauß, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslawen 1890.

S. 61, Z. 2, Keightly, Mythologie der Feen und Elfen, D. Ausgabe, 1828, I, 277 f.

S. 61, Z. 11, Boas, Indianische Sagen der nordpazifischen Küste, S. 114 f.

S. 61, Z. 19, Schirrer, Die Wandersagen der Neuseeländer und der Maui-Mythos, Riga 1856. — Vgl. Wolff, Beiträge zur deutschen Mythologie II.

S. 62, Z. 30, Zaunert, Deutsche Natursagen, S. 53.

S. 63, Z. 20, vgl. die modernen Erzählungen von Fiona Macleod, „Wind und Woge" und „Das Land der Träume"; J. Grimm, Irische Elfenmärchen; Keightly l. c.

S. 63, Z. 30, Mannhardt, Germ. Mythen, S. 470.

S. 67, Z. 5, Lud. Laistner, Das Rätsel der Sphinx I, 89.

S. 67, Z. 15, Über naive und sentimentalische Dichtung.

S. 69, Z. 11, Grimm, D. Myth. S. 553.

S. 69, Z. 13, Auch in der alten indischen Mythologie, vgl. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers, 1859, S. 11.

S. 69, Z. 16, vorher S. 50.

S. 69, Z. 19, vgl. besonders F. L. W. Schwartz, Der Ursprung der Mythologie, 1860.

S. 70, Z. 3, E. H. Meyer, Indogerm. Mythen II, 452.

S. 70, Z. 8, Mannhardt, Kulte I, 138 f.

S. 70, Z. 23, Grimm D. Myth., S. 560.

S. 70, Z. 27, Mitteilungen zur Kenntnis des deutschen Volkstums in Groß-Rumänien, Beiblatt zur „Deutschen Tagespost" in Hermannstadt 1/4. 1923.

S. 70, Z. 34, In Österreich gibt es ein Märchen, worin die Seelen der Guten von ihrem Schutzengel über die Regenbogenbrücke in den Himmel eingeführt werden, eine Erinnerung an die eddische Vision.

S. 71, Z. 3, Die Stelle ist eingeschoben aus nachexilischer Zeit. Vgl. die Übersetzung von Nivard Schlögl.

S. 71, Z. 14, Edda, Grimnismal.

S. 71, Z. 24, Rigveda X.

S. 72, Z. 9, Abgebildet bei Ed. Stucken, Astralmythen I, 51.

S. 73, Z. 16, Grimm, D. Myth., S. 668.

S. 74, Z. 9, P. Pierrot, Essai sur la mythologie égyptienne, Paris 1897, p. 19. — Hiezu die anderen Werke über ägyptische Religion.

S. 74, Z. 24, Auch in Nord- und Mittelamerika gab es verschiedene Mischformen von Tier- und Himmelsmythologie.

S. 77, Z. 8, J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Kulturvölker, S. 125.

S. 77, Z. 26, Kuhn, Die Herabkunft des Feuers, S. 44.

S. 77, Z. 28, Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche II, 59.

S. 78, Z. 3, De mysteriis.

S. 78, Z. 5, Mead, Fragmente einer verschollenen Religion, D. Ausgabe 142.

S. 79, Z. 4, Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, 323.

S. 79, Z. 14, F. Max Müller, Physische Religion, D. Ausgabe, S. 153.

S. 79, Z. 16, Rigveda X, siehe Müller, S. 142.

S. 79, Z. 20, Atharvan-Veda XIII — der Feuerpriester-Veda.

S. 80, Z. 6, Boetticher, Die Tektonik der Hellenen, S. 137.

S. 83, Z. 1, v. d. Steinen, S. 399.

S. 83, Z. 10, Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa, S. 248.

S. 86, Z. 1, Reinhart Fuchs, S. IV, Anm.

S. 87, Z. 30, Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens, S. 400, vgl. A. Jeremias, Die Höllenfahrt der Istar.

S. 88, Z. 14, 1. Mose 10, 8—10.

S. 88, Z. 15, Ich benütze neben dem philologischen Werk von P. Jensen, „Das Gilgamesch-Epos", die künstlerische Bearbeitung von G. E. Burckhart (Insel-Bücherei).

S. 89, Z. 24, Jensen I, 24, Anm. 6.

S. 93, Z. 30, Jesaia 10, 6, 7.

S. 94, Z. 16, III, 20, 21; IX, 4—10. Vgl. I, 14, II, 15—23. VIII, 15.

S. 95, Z. 29. Perrot und Chipiez, Geschichte der Kunst des Altertums I, 138, Anm.

S. 96, Z. 20, Maspero, Histoire des âmes p. 819.

S. 99, Z. 2, Erwin Rhode, „Psyche" II, 14 f.

S. 99, Z. 11, Uraltes indogermanisches Mythengut ist der Göttertrank, der in der ekstatischen Steigerung des Lebens den Tod besiegt und unsterbliches Leben schafft. Haoma und Soma war nicht nur Pflanze und Trank, sondern auch ein Gott, dem Opfer und Anbetung gebührt. Das iranische Haoma ist „das Prinzip, welches das Leben erhält; bei der Auferstehung ist es nur durch ihn möglich, die Unsterblichkeit der Körper zu bewerkstelligen" (Spiegel, Eranische Altertumskunde, nach Kuhn, Die Herabkunft, S. 119). Haoma und Soma träufelt von einem Baum, „so trieft der Tau, der Honigfell genannt wird, von Yggdrasil; der Honig ist aber der hauptsächlichste Bestandteil des Mets." (Kuhn S. 136.) Das Met überwindet den Tod im Rausch, der Wein des Nordens, gleich jenen Tränken.

S. 100, Z. 32, Die Sonderung der beiden Elemente des Griechentums, des dionysischen und des apollinischen, ist, wie man weiß, in Nietzsches „Geburt der Tragödie" durchgeführt. Sie stammt aber nicht von ihm, sondern von Richard Wagner, der sie in seiner Schrift „Die Kunst und die Revolution" vom Jahr 1849 zum erstenmal anwendet. (Vgl. Artur Drews, „Nietzsche als Antipode Wagners". Preuß. Jahrbücher, Band 175.)

S. 102, Z. 9, 3. Mose 17, 5. Mose 12.

S. 102, Z. 22, nach Rhode, „Psyche" I, 25.

S. 103, Z. 16, Olympia 1.

S. 103, Z. 27, 1. Mose 8, 21. Vgl. die Übersetzung von Nivard Schlögl.

S. 104, Z. 24, Frazer, Totemism I, 74.

S. 105, Z. 20, abgebildet bei Boetticher, Der Baumkult der Hellenen.

S. 105, Z. 26, B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen, S. 74.

S. 106, Z. 5, Buch der Richter, Kapitel 11.

S. 106, Z. 7, 2. Kön. 16, 23.

S. 106, Z. 15, Anschaulichstes und Reichstes über die Opfer Mexikos in dem Roman „Die weißen Götter" von Eduard Stucken.

S. 106, Z. 19, vgl. Frobenius, Und Afrika sprach I für die Abessynier, und für die polynesischen Völker: Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker VI, 381.

S. 106, Z. 30, Grimm, D. Myth. S. 1095.

S. 107, Z. 3, Grenzen der Seele II, 149—165.

S. 107, Z. 20, Franz Cumont, Die Mysterien des Mithra, D. Ausgabe, S. 118 f. und sonst; und A. Dieterich, Eine Mithras-Liturgie.

S. 107, Z. 23, Cumont, S. 124.

S. 107, Z. 30, Cumont.

S. 108, Z. 5, Cumont, S. 97.

S. 108, Z. 7, hierzu Arnold Meyer, Das Weihnachtsfest, S. 29 f.

S. 108, Z. 18, Nach Frazer, Adonis p. 253—256. — Nach einer anderen Version wurde das Allerheiligenfest im Jahr 609 von Bonifazius IV. in Rom eingesetzt.

S. 109, Z. 14, Cumont, S. 137, 138.

S. 109, Z. 25, Tertullian: „Der Mensch ist mit Gott vermischt." — Irenäus: „Vereinigung und Vermischung Gottes und des Menschen." (Nach Harnack, Grundriß der Dogmengeschichte, S. 126, 120.) Augustinus, De Civ. Dei 10, Kapitel 20: „Selbst der Opfernde, selbst das Opfer." — Dio Chrysostomus 24. Homilie über den ersten Brief an die Korinther: „Wir trinken das Blut des Gottes, das aus seiner Seite geflossen ist." — Cyrillus von Jerusalem: „Wir tragen Christus in uns, wenn sein Leib und sein Blut in unsere Glieder strömt." (Nach Dr. Nik. Gihr, Das Heilige Meßopfer 1897, S. 485, Anm. 2.)

S. 110, Z. 14, Gihr, S. 596.

S. 111, Z. 14, Frazer, Totemism I, 128, 129.

S. 111, Z. 16, Frazer, Totemism II, 318 f.

S. 111, Z. 19, Frazer, Totemism II, 391.

S. 111, Z. 30, Wolff, Deutsche Märchen Nr. 58.

S. 112, Z. 2, E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, S. 82. — „Kröte als Seelentier" — mündliche Mitteilung aus Oberösterreich.

S. 112, Z. 4, W. Mannhardt, Germ. Mythen, S. 722 f.

S. 112, Z. 22, Frazer, Totemism I, 191 f.

S. 112, Z. 23, Frazer, Totemism I, 43.

S. 113, Z. 2, Mannhardt, Germ. Mythen, S. 272, 273.

S. 113, Z. 5, Mannhardt, S. 256.

S. 113, Z. 34, Wenn ein Philosoph des 19. Jahrhunderts, G. Th. Fechner, Sternen und Pflanzen eine Seele zuschreibt, so hat das nicht viel mit dem Mythos zu tun. Es ist eine Ergänzung psychophysischer Theorien.

S. 114, Z. 9, Grimm, D. Myth., S. 343, 1043

S. 115, Z. 13, Dagegen werden wir später sehen, daß das alte Hebräertum, das vor der Abfassung der mosaischen Urkunden liegt, mythische Elemente besessen hat. (2. Teil, 2. Kapitel.)

S. 118, Z. 21, Im Phaidon.

S. 118, Z. 22, Rhode, Psyche² II, 286, Anm. 1.

S. 118, Z. 34, nach Pindar, Olympia 2.

S. 119, Z. 2, Rhode II, 124 f.

S. 120, Z. 21, nach Aristoteles, De anima I, 5.

S. 120, Z. 25, Diels, Fragmente der Vorsokratiker; Zeller, Philosophie der Griechen, 1. Band; Rhode, Psyche II, 137—198.

S. 121, Z. 1, Zeller, I,[3] S. 592, Anm. 5 und S. 594, Anm. 2. Diels Fragm. 70.

Zum zweiten Teil

S. 126, Z. 16, vgl. Wundt, Völkerpsychologie II, 2, 400 und Elemente, S. 193. Ferner K. Th. Preuß, Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus 86. S. 322 f. und oben S. 26.

S. 126, Z. 23, Früher ist davon gesprochen worden, wie zauberische Wirkung zur Kunst geführt hat, erst in symbolischer Umdeutung, dann mit der reinen Freude am Schönen, S. 31 f.

S. 130, Z. 9, „Die Voraussetzung dieser Theorie, wonach der Naturmensch überhaupt zu einer kausalen Verknüpfung der Ereignisse geneigt oder genötigt sei, beruht auf einem psychologischen Irrtum." (Wundt, Völkerpsychologie II, 2, 182.) — „Nicht die Intelligenz, nicht die Überlegung darüber, wie die Erscheinungen entstehen und zusammenhängen, sondern der Affekt ist der Schöpfer des mythologischen Denkens." (Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, S. 92.)

S. 130, Z. 21, Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche III, 119.

S. 131, Z. 2, vgl. Die drei Stufen der Erotik, S. 267 f.

S. 133, Z. 22, Zu den Vorsokratikern sind als Quellenschriften die „Fragmente der Vorsokratiker" von Diels, deren deutsche Ausgabe von Jerusalem und neben allen anderen Darstellungen der griechischen Philosophie besonders der erste Band der Philosophie der Griechen von Zeller zu vergleichen.

S. 134, Z. 5, Xenophanes leitet (vor Parmenides) aus seiner Konzeption des Seienden die Unmöglichkeit der Götter ab, nur eine anfang- und endlose Gottheit sei denkbar.

S. 138, Z. 30, Wir wissen, daß schon bei der primitiven Menschheit Abstraktion waltet, etwa wenn nicht mehr das ganze Bild eines Dings aufgezeichnet wird, sondern nur ein Teil, wenn ein Tierkopf das ganze Tier „bedeutet", ein Dreieck eine Schürze vorstellt. (S. 35.) Ebenso in den Formen der Kunst (nach den Darlegungen in Worringers „Abstraktion und Einfühlung").

S. 142, Z. 16, Phaidon und entsprechend Gorgias.

S. 144, Z. 32, vgl. hierzu: Windelband, „Platon", S. 78 f. und Wilamowitz-Möllendorf, „Platon" I,[2] 564.

S. 145, Z. 22, „Der Weg, den Platon geht und den er weist, ist die strenge Wissenschaft. Er hat sie in die Welt gebracht, kein anderer als er." Wilamowitz I, 1.

S. 146, Z. 6, 7. Buch.

S. 146, Z. 21, 5. Buch.

S. 147, Z. 3, 2. Buch.

S. 148, Z. 17, vgl. besonders Symposion, Phaidros, Phaidon, Staat.

S. 149, Z. 20, Die drei Stufen der Erotik.

S. 149, Z. 25, Phaidros.

S. 151, Z. 2, Metaphysik II, 4.

S. 151, Z. 10, Ganz wie Sokrates haben spätere Kirchenschriftsteller, Tertullian und Eusebius zum Beispiel die Betrachtung der Natur für wertlos angesehen. (Vgl. hierzu Dr. F. Dannemann, Die Entwicklung der Naturwissenschaften II, 63.) Christliche Mönche und orthodoxe Juden denken noch heute nicht anders.

S. 158, Z. 12, 4. Mose 7, 89.

S. 158, Z. 17, 4. Mose 10.

S. 158, Z. 20, vgl. W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, 1892.

S. 159, Z. 6, 2. Mose 4, 24—26. — Während Zippora diesen Zauber übt, spricht sie zu Jahve die Worte: „Du bist mir Blutbräutigam." — Da läßt er von Mose. — Das ist ein uralter Zauber: durch die blutende Vorhaut ihres Sohnes gewinnt die Frau Macht über den Dämon, der nun Mose nicht töten kann. „Du bist mir Blutbräutigam" wird so erklärt: sie wirft das Stück an Jahves Geschlechtsteile, so daß sie blutig werden, als hätte er sie als Braut heimgeführt. (Nach Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 59.)

S. 159, Z. 11, Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 1912, S. 44; Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 23, 38.

S. 159, Z. 12, 4. Mose 11.

S. 159, Z. 13, 4. Mose 12, 8.

S. 159, Z. 24, Auch hierzu und zu einigen folgenden Punkten sind die genannten Schriften von Ed. Meyer zu vergleichen.

S. 160, Z. 10, 4. Mose 14.

S. 161, Z. 8, Die Israeliten, S. 212, Anm.

S. 161, Z. 9, Die Theologen haben, seit sie die Gegensätzlichkeit des Jahve mit der anderen Göttergemeinschaft nicht mehr wegleugnen können, verschiedene Ausgleiche versucht. „Entweder man erklärt, Jahve vom Sinai ist identisch mit dem Pantheon, Jahve ist Elohim; oder man bekämpft zugunsten des Sinaigottes alle diese El's und nennt sie dann Baale und Astarten." (Meyer, Die Israeliten, S. 217.)

S. 161, Z. 13, 1. Mose 3.

S. 161, Z. 30, 1. Sam. Kapitel 3—6.

S. 162, Z. 16, Jeremia 7, 12.

S. 162, Z. 21, 1. Mose 28.
S. 162, Z. 30, 1. Mose 33, 20.
S. 162, Z. 32, Hosea 8, 5; 13, 2.
S. 162, Z. 33, Amos 1, 2; ähnlich Hosea 11, 10; Jeremia 25, 30.
S. 163, Z. 3, 2. Mose 4, 12.
S. 163, Z. 3, 5. Mose 33, 17.
S. 163, Z. 13, Richter 5.
S. 164, Z. 17, 44. Kapitel.
S. 164, Z. 22, 8. Kapitel.
S. 164, Z. 29, Richter 11, 24.
S. 165, Z. 2, 18. Kapitel.
S. 165, Z. 4, Richter 6—8.
S. 165, Z. 7, Jer. 44, 16—19.
S. 165, Z. 11, 1. Kön. 11, 33.
S. 165, Z. 16, 11, 7.
S. 165, Z. 23, 1. Kön. 12, 28 und 2. Chron. 11, 15.
S. 165, Z. 25, 1. Kön. 14, 23, 24.
S. 165, Z. 28, 2. Kön. 23.
S. 165, Z. 29, 2. Kön. 16, 3.
S. 166, Z. 1, Ps. 82.
S. 166, Z. 4, 5. Mose 32, 17.
S. 166, Z. 7, Jes. 34, 14.
S. 166, Z. 28, 4. Mose 21.
S. 167, Z. 3, 2. Kön. 18, 4.
S. 167, Z. 11, Das Nähere hierüber bei Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 426, Anm. 3 und 427. Anm.
S. 167, Z. 18, Jes. 6, 2—6.
S. 169, Z. 23, vgl. S. 76.
S. 172, Z. 19, 1. Kön. 14, 15; ebenso 2. Kön. 16.
S. 172, Z. 21, Jes. 57, 5.
S. 172, Z. 23, Jer. 3, 13.
S. 172, Z. 27, Hosea 4, 12, 13.
S. 172, Z. 31, 2. Mose 34, 13.
S. 173, Z. 17, Boetticher, Der Baumkult der Hellenen, S. 524.
S. 173, Z. 27, 2. Kön. 30, 10.
S. 173, Z. 29, Richter 11.
S. 174, Z. 30, Esra 1, 3.
S. 176, Z. 29, Esra 7, 25, 26; 10, 8.
S. 176, Z. 30, Esra 10.
S. 176, Z. 32, vgl. besonders Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch. und Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums.

S. 177, Z. 1, 3. Mose 25, 23.

S. 177, Z. 5, Gesch.[6], S. 183.

S. 178, Z. 2, vgl. Ernst Müller, Das Buch Sohar, 1922.

S. 178, Z. 4, Seit der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar ist das Judentum eine Religionsgemeinschaft gewesen und kein Staat. (Als Staat wäre es ja wie alle Staaten der alten Welt verschwunden.) Der Dienst seines abstrakten Gottes, dessen immer weiter in tausend Einzelheiten ausgebildetes Gesetz, und negativ der Haß der Völker hält es zusammen. Es ist nun einer der paradoxesten und phantastischesten Gedanken, die jemals aufgetaucht sind, aus diesem vom Anfang an künstlich geschaffenen und nicht naturgewordenen Gebilde, dem Judentum, planmäßig wieder ein Volk gründen und so rückgängig machen zu wollen, was der König von Babylon vor zweieinhalb Jahrtausenden getan hat. Mag dieser Gedanke auch dem Idealismus und der edeln romantischen Sehnsucht nach Heimat und Erde entkeimen, er ist doch ein künstliches Gebilde, ungezeugt und ungewachsen. Die Geschichte geht ihren Weg nicht nach politischen Programmen, Menschen, die durch Altertum, Mittelalter und Neuzeit volklos gewesen sind — soweit sie sich nicht anderen lebendigen Völkern haben anschließen können, um fruchtbar und liebend in ihnen aufzugehen, — die ihre höchste und einzige Gemeinsamkeit in einem kultischen Gesetz gefunden haben, diese Menschen haben die produktive, volksbildende Kraft längst eingebüßt und finden sie auch nicht durch gemeinsam erduldete Not wieder. Gut gemeinte Schwärmerei hat England eine Kolonie mehr verschafft.

S. 178, Z. 17, Es ist wahrscheinlich, daß die Propheten des babylonischen Exils den Einfluß persisch-zoroastrischer Vorstellungen erfahren haben, sicherlich aber die späteren Apokalypsen, von denen wieder einiges ins Christentum hinübergewandert ist. Genauere Zusammenhänge, die sehr wichtig wären, lassen sich freilich wegen des schlechten Zustandes der persischen Überlieferung bis auf weiteres nicht feststellen. — Hierzu die interessante Gegenstrophe: Als sich der starre Monotheismus der semitischen Araber mythisch verwurzelten Völkern, Persern und Indern mitteilte (eine Parallel-Erscheinung zur Christianisierung des heidnischen Europas), wurde vielfach Mystik daraus. So ist in Persien der Sufismus entstanden, Dschelaleddin Rumi verkündet den Rausch der Liebe und die Vereinigung mit der Gottheit — in ekstatischer Form dasselbe, was die Inder kühl gelehrt haben.

S. 179, Z. 6, Amos 5, 21—23.

S. 179, Z. 13, Jes. 1, 13, 16.

S. 179, Z. 28, Micha 6, 7, 8.

S. 180, Z. 2, Jes. 64 und 66.

S. 180, Z.8, Amos 9, 10.

S. 180, Z. 14, Micha 1.

S. 180, Z. 22, Sacharja 11.

S. 180, Z. 31, 3. Mose 14, 18.

S. 181, Z. 3, 5. Mose 15; 24.

S. 181, Z. 5, 5. Mose 25.

S. 182, Z. 10, 13, 3.

S. 182, Z. 10, Noch ein gläubiger Jude von heute schreibt: „Ein einziger Gott hat das All geschaffen und leitet es nach einheitlichem Plane. Alles Wissen ist in einer einzigen Schrift enthalten, die aus einer einzigen Quelle, der göttlichen Eingebung, fließt." (Jakob Fromer, Der Talmud.) — Selbst christliche Theologen geben andere Quellen des Wissens als die Heilige Schrift zu.

S. 182, Z. 23, Hermann Reich, Der Mimus I, 80.

S. 182, Z. 27, zum Beispiel Hiob, Kapitel 37, 38, Psalm 136.

S. 182, Z. 30, Ps. 148.

S. 183, Z. 11, Kapitel 41.

S. 183, Z. 12, Kapitel 43.

S. 183, Z. 14, Kapitel 54.

S. 183, Z. 15, Kapitel 55.

S. 183, Z. 17, Kapitel 58.

S. 183, Z. 17, Kapitel 56.

S. 183, Z. 18, Kapitel 60.

S. 184, Z. 2, Ein beliebiges Beispiel: „Ich sah den Himmel aufgetan und siehe: ein weißes Pferd, und der darauf saß, hieß Treu und Wahrhaftig und richtet und streitet mit Gerechtigkeit." Ap. Joh. 19, 11.

S. 186, Z. 26, V, 4.

S. 187, Z. 21, vgl. hierzu Rhode, Psyche II, 116 f.

S. 188, Z. 18, Dieterich, Abraxas, S. 237.

S. 188, Z. 20, Nach Rhode II, 109—136; 263—294. Zeller[2] I, 396 f.

S. 188, Z. 26, Einzelnes über die antike Askese bei Preller, Röm. Mythologie, besonders S. 339, 713, 715, 739.

S. 189, Z. 9, vgl. Staat, Gorgias, Timaios, Kratylos, Phaidon, Phaidros.

S. 190, Z. 10, vgl. F. C. Conybeare, Philo about the contemplative life. Oxford 1898. M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christentums 1894; derselbe, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, 1906.

S. 190, Z. 27, Luk. 7, 34.

S. 191, Z. 1, Mark. 9, 1; 13, 30, 35; Matth. 24, 34; 25, 13.

S. 191, Z. 6, Luk. 17, 21 ohne Parallelstellen.

S. 191, Z. 13, Matth. 18, 11; Luk. 19, 10.

S. 191, Z. 28, Joh. 17, 3.
S. 191, Z. 30, Joh. 5, 30; entsprechend 6, 37, 38.
S. 191, Z. 34, 3, 17; 12, 47. — 3, 36.
S. 192, Z. 12, Mark. 10, 23, 24; Matth. 17, 20; 21, 21.
S. 192, Z. 27, Matth. 5, 48.
S. 193, Z. 4, Mark. 10, 52.
S. 193, Z. 21, Mark. 7, 27; Matth. 15, 26.
S. 193, Z. 25, Matth. 10, 5, 6.
S. 193, Z. 29, Matth. 8, 11.
S. 194, Z. 5, Joh. 4, 23, 24.
S. 194, Z. 7, Joh. 10, 16.
S. 194, Z. 11, Joh. 4, 48.
S. 194, Z. 12, Kapitel 9.
S. 194, Z. 22, Luk. 9, 60.
S. 195, Z. 3, Luk. 5, 10.
S. 195, 12, Die Chronologie nach Zahn, Einleitung in das Neue Testament.
S. 195, Z. 29, Gal. 2, 21.
S. 197, Z. 17, Röm. 9, 11 f.
S. 197, Z. 20, 2. Mos. 33, 19.
S. 197, Z. 26, Röm. 9, 20, 21.
S. 197, Z. 31, 2. Thess. 1, 6 — dessen Echtheit allerdings bezweifelt wird.
S. 198, Z. 3, Röm. 10, 12, 13.
S. 198, Z. 6, Röm. 3, 2.
S. 198, Z. 9, Röm. 11.
S. 198, Z. 12, Gal. 3, 13. — Röm. 10, 4; vgl. 2. Kor. 3, 14 f.
S. 198, Z. 15, 8, 13.
S. 198, Z. 18, Röm. 3, 31.
S. 198, Z. 23, Röm. 15, 8.
S. 198, Z. 25, Ap. 4, 27; vgl. 5, 30, 31.
S. 199, Z. 3, 2. Kor. 4, 4.
S. 199, Z. 8, 1. Kor. 1, 22, 23.
S. 199, Z. 15, Gal. 2, 20.
S. 200, Z. 1, Röm. 3, 28.
S. 200, Z. 7, Röm. 7, 7, 8.
S. 200, Z. 12, 2. Kor. 5, 8.
S. 200, Z. 15, 2. Kor. 5, 2—4.
S. 200, Z. 17, Röm. 8, 13; vgl. Röm. 7 und 8, 7 f.; 1. Kor. 15, 53.
S. 200, Z. 21, 1. Kor. 13, 12.
S. 200, Z. 22, 1. Kor. 6, 18, 19; 1. Kor. 7, 1 f.

S. 201, Z. 3, Röm. 6, 3 f.

S. 201, Z. 10, 2. Kor. 2, 10.

S. 201, Z. 28, 1. Kor. 10, 16 f.

S. 202, Z. 1, 1. Kor. 10, 20, 21; vgl. 11, 23—29.

S. 202, Z. 12, Edwin Hatch, Griechentum und Christentum 1892, S. 222.

S. 202, Z. 15, Hatch, S. 225.

S. 202, Z. 18, Tertullian, De Praescr. Haeret, 40.

S. 202, Z. 20, Hatch, S. 217—219.

S. 203, Z. 4, Joh. 3, 13.

S. 203, Z. 5, Joh. 8, 23.

S. 203, Z. 7, Joh. 16, 28.

S. 203, Z. 10, Ed. Meyer meint, daß der Logos, mit dem das Johannes-Evangelium so feierlich einsetzt, mehr jüdischen Vorstellungen von dem bei Gott weilenden und in der Welt wirkenden Gotteswort als griechischen Gedanken nahe steht. (Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I, 318.) — Die Idee des schöpferischen Wortes ist bei Ägyptern uralt; aber der Logos, der in einem Fragment des Heraklit vorkommt, ist von dem philonischen und johanneischen unterschieden. (Vgl. früher S. 121.)

S. 203, Z. 18, Joh. 1, 14.

S. 203, Z. 21, Joh. 17, 5.

S. 203, Z. 32, Dies ist der Eindruck eines Laien. — Theodor Zahn, Einleitung in das Neue Testament II,[2] S. 556, 617 hält dagegen den Verfasser des Johannes-Evangeliums wirklich überlieferungsgemäß für den Apostel Johannes.

S. 204, Z. 11, zum Beispiel: „Das Fleisch ist kein nütze." 6, 63.

S. 204, Z. 19, Joh. 3, 19.

S. 204, Z. 19, Joh. 8, 12; 9, 5.

S. 205, Z. 12, K. Keßler, Mani I, S. XIV sagt: „Der Grundstamm aller gnostischen Systeme ist für mich heidnisch, und auf das Heidnische ist das Christliche (wie in der Kabbala das Jüdische) aufgepfropft, nicht umgekehrt. Der Gnostizismus ist eine Reaktion des in Asien heimischen paganistischen (das heißt im wesentlichen babylonischen) Semitismus gegen die Macht der vorchristlichen (israelitischen) und der christlichen Offenbarungsreligion und zuletzt gegen das fremde Griechentum."

S. 205, Z. 17, Handbuch der Dogmengeschichte[5], S. 62.

S. 206, Z. 10, Plotin, Enneaden VI, 7; IV, 7.

S. 206, Z. 11, siehe Dieterich, Eine Mithras-Liturgie, S. 108.

S. 206, Z. 12, Enn. III, 3.

S. 206, Z. 15. Vgl. außer den geschichtlichen Darstellungen der griechischen Philosophie besonders G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians 1908, S. 63.

S. 206, Z. 19, Mau S. 138.

S. 206, Z. 21, Mau S. 129.

S. 207, Z. 4, 1. Kor. 15, 28.

S. 208, Z. 9, Ad. Harnack, Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott, 1921. Dieses Werk ist eine erschöpfende Darstellung Marcions und seiner Schule, ich folge ihm in allem, was Marcion betrifft.

S. 208, Z. 24, Nach Mead, Fragmente eines verschollenen Glaubens, S. 220. Vgl. W. Schulz, Dokumente der Gnosis.

S. 210, Z. 16, Vgl. Ernest Rochat, Essai sur Mani, Genève 1897 p. 103. — Für Keßler (Mani) ist der Manichäismus nichts Neues, sondern „Urgnostizismus". — Ferner G. Flügel, Mani, 1862.

S. 210, Z. 23, 2, 15, 16.

S. 210, Z. 26, Luk. 4, 6.

S. 211, Z. 12, S. 257.

S. 211, Z. 16, S. 23, 25.

S. 211, Z. 27, S. 224.

S. 212, Z. 2, S. 216.

S. 220, Z. 9, Die hellenistisch-römische Kultur, S. 105.

S. 223, Z. 17, Maximen und Reflexionen III.

S. 224, Z. 15, Hierzu: Karl Weinhold, Die Verehrung der Quellen in Deutschland. Abhandl. d. Berl. Ak. 1898.

S. 224, Z. 22, Th. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche III, 57.

S. 225, Z. 13, M. Höfler, Wald- und Baumkult 1892, S. 13. — Trede II, 92.

S. 225, Z. 23, Höfler führt alle Orte in Bayern an, wo noch heut heilige Bäume stehen.

S. 225, Z. 29, Trede II, 357.

S. 225, Z. 31, Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland 1904, S. 8.

S. 226, Z. 20, Orpheus-Christus: Im Mausoleum der Galla Placidia zu Ravenna.

S. 226, Z. 29, Trede III, 47.

S. 226, Z. 31, Höfler.

S. 227, Z. 1, Trede II, 102.

S. 227, Z. 14, Eine Erinnerung daran sind wohl die drei wilden Weiber in Ibsens Peer Gynt.

S. 227, Z. 19, vgl. Höfler, S. 9, Anm., S. 107.

S. 227, Z. 21, B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 98 f. — Trede II, 317.

S. 227, Z. 23, Pitré, Biblioteca storica III, 27 f.

S. 227, Z. 26, Trede II, 33.
S. 227, Z. 30, vgl. Trede II, 196 f.
S. 228, Z. 5, Nach Fritz Weege, Etruskische Malerei 1921, S. 41, 42.
S. 229, Z. 1, Trede II, 44, 99.
S. 229, Z. 4, Trede IV, 223.
S. 229, Z. 6, Trede IV, 224.
S. 229, Z. 15, Andree, S. 146.
S. 229, Z. 17, Andree, S. 148.
S. 229, Z. 18, Andree, S. 149; Trede III, 205—220.
S. 229, Z. 21, Höfler, S. 4, 157.
S. 229, Z. 25, Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen, S. 53, 86.
S. 230, Z. 5, Trede III, 102 f., 205 f.
S. 230, Z. 8, Andree, S. 35.
S. 230, Z. 9, Juvenal Sat. 8.
S. 230, Z. 11, Andree S. 52; Trede III, 105 Anm.
S. 230, Z. 12, Trede II, 250.
S. 230, Z. 17, Andree, S. 149.
S. 230, Z. 20, Trede IV, 218.
S. 230, Z. 32, Andree, S. 84.
S. 231, Z. 6. Särge: Trede II, 102; das Übrige hat jeder gesehen, der in den bayerischen oder österreichischen Alpen gewesen ist.
S. 231, Z. 11, Trede III, 333.
S. 232, Z. 6, vgl. besonders S. 19, 20, 23, 28, 29, 30, 33, 34, 43, 45, 48, 54, 55, 65, 69, 70. 77, 104, 106, 111, 112, 127, 129.
S. 232, Z. 19, Trede IV, 386.
S. 232, S. 27, B. Schmidt, S. 231, 238.
S. 232, Z. 29, Wachsmuth, S. 123; Trede IV, 439.
S. 232, Z. 32, E. L. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I, 181; Wuttke, Deutscher Volksaberglaube, S. 212.
S. 233, Z. 2, Trede II, 62.
S. 233, Z. 4, Trede II, 61. — Vgl. Gregorovius, Wanderjahre in Italien I, 375. B. Schmidt, Volksleben I, 184.
S. 233, Z. 28, Trede IV, 356.
S. 233, Z. 30, Trede IV, 249.
S. 240, Z. 1, vgl. über das Verhältnis des Experimentes zur mathematischen Physik H. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, S. 142 f.
S. 242, Z. 14, „Die theoretische Physik ähnelt sowohl in den Methoden wie in ihren Zielen der älteren spekulativen Naturphilosophie, denn sie will gleich dieser die Natur auf deduktivem Wege konstruieren." E. v. Hartmann, Die Weltanschauung der modernen Physik, S. 207.
S. 244, Z. 34, Principes 7.

S. 245, Z. 1, Medit. II, p. 75 und III, p. 80. Oeuvres de Descartes, Paris 1868.

S. 245, Z. 4, De Civit. Dei, 2. Buch, 26. Kapitel.

S. 245, Z. 19, Med. VI, p. 119.

S. 245, Z. 24, vgl. Discours de la Méthode IV, p. 22; Einleitung zu den Mediationes; Med. II und VI p. 117.

S. 246, Z. 3, Hier ließe sich Wichtiges über Pascal sagen, in dem der Kampf zwischen Rationalismus und Irrationalismus eine tragische Höhe erreicht; aber es möge mit diesem Hinweis genug sein.

S. 246, Z. 21, „Eine rationale Naturlehre verdient also den Namen einer Naturwissenschaft nur alsdann, wenn die Naturgesetze, die ihr zugrunde liegen, alle a priori erkannt werden." (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede.)

S. 246, Z. 29, vgl. Kr. d. prakt. Vern. Werke, Ausgabe Rosenkranz VIII, 158. — Die Gegenüberstellung einer intelligibeln Welt zur körperlichen sensibeln ist bei den Scholastikern üblich und kommt auch bei Descartes vor (Med. IV).

S. 247, Z. 1, Kr. d. r. Vern. Kehrbach, S. 440.

S. 247, Z. 17, Kr. d. r. V., S. 342.

S. 248, Z. 8, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke VIII, 84.

S. 248, Z. 15, Grundlegung, Vorrede.

S. 248, Z. 22, nach W. Sombart, Der Bourgeois, S. 307.

S. 249, Z. 8, Grundlegung, S. 53.

S. 249, Z. 14, Kr. d. pr. Vern. VIII, 209.

S. 249, Z. 18, Grundlegung VIII, 21, Anm.

S. 249, Z. 24, Kr. d. pr. Vern. VIII, 206.

S. 249, Z. 29, vgl. vorher S. 139.

S. 249, Z. 33, Kr. d. pr. Vern. VIII, 173.

S. 250, Z. 10, In seiner Schrift über die Freiheit.

S. 251, Z. 15, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1793, S. 233.

S. 251, Z. 30, Religion, S. 206.

S. 252, Z. 9, Religion, S. 179.

S. 252, Z. 11, Religion, S. 240.

S. 252, Z. 15, Die Selbstzersetzung des Christentums[3], S. 75.

S. 255, Z. 13, vgl. Mach, Philosophisches und naturwissenschaftliches Denken in „Erkenntnis und Irrtum", S. 1—17. — „Nachtansicht" — der bekannte Ausdruck Fechners.

S. 257, Z. 3, vgl. Hans Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob[2], S. 310 f.

S. 257, Z. 10, Mach, Erkenntnis und Irrtum, S. 446, 454. Vgl. den ganzen Aufsatz „Sinn und Wert der Naturgesetze", S. 441—455.

S. 257, Z. 17, Hermann Cohen, Logik des reinen Erkennens, S. 202. Vgl. R. Avenarius, Philosophie als Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes; H. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, S. 164. Poincaré sagt ablehnend: „Alle (Theoretiker der Physik) wollen die Natur in eine gewisse Form einzwängen und ohne diese Form würde ihr Verstand nicht befriedigt sein." S. 168.

S. 257, Z. 31, S. 192, 193.

S. 258, Z. 5, Vaihinger, S. XVI.

S. 258, Z. 7, Mach, Erkenntnis und Irrtum, S. 13.

S. 258, Z. 10, vgl. die genannte Schrift von R. Avenarius, ferner seinen „Menschlichen Weltbegriff"; Vaihinger, besonders S. 308 f.; die „Analyse der Empfindungen" von Mach, besonders das 1. Kapitel „Antimetaphysische Vorbemerkungen".

S. 258, Z. 12, Über die letzten Dinge, S. 163; vgl. den ganzen gedankenschweren Aufsatz „Kultur und Wissenschaft".

S. 258, Z. 20, vgl. Vaihinger, S. 317.

S. 259, Z. 1, Der Pragmatismus. Deutsche Ausgabe, S. 174.

S. 259, Z. 15, Werke XIV, 16. — Die Stellen aus Nietzsche nach der Sammlung bei Vaihinger.

S. 259, Z. 16, XIV, 324.

S. 259, Z. 21, VII, 55.

S. 259, Z. 26, XV, 32, 286, 282; die Philosophie der Fiktionen, die Vaihinger aufstellt, ist hier im Keim enthalten.

S. 259, Z. 30, XII, 400.

S. 260, Z. 18, Ich vermag hier keine Einzelheiten zu geben.

S. 262, Z. 9, Kürzlich sagte mir ein bekannter Psychoanalytiker: „Bach ist ein Zwangsneurotiker, dasselbe Motiv kehrt zwangsmäßig immer wieder." — Sachlich ist das schwer zu diskutieren, weil es sich um die Kunstform der Fuge handelt, die nicht von Bach erfunden ist und nicht von ihm allein gehandhabt wird; persönlich ist scharf herauszufühlen, daß man eine Erscheinung wie Bach dadurch entwertet, daß man sie in eine Reihe mit klinischen Patienten setzt. Allerdings macht man sie sich erst auf diese Art zugänglich.

S. 268, Z. 8, „Auch der mächtigste Staatsmann ist für die Betrachtungsweise des Soziologen nur ein blindes Werkzeug in der unsichtbaren, aber übermächtigen Hand seiner sozialen Gruppe, die selber wieder nur einem unwiderstehlichen sozialen Naturgesetz folgt." L. Gumplowicz, Soziologie und Politik 1892, S. 54. — Vgl. zu der ganzen Auseinandersetzung zwischen Geschichte und Soziologie: Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, S. 88, 91—126; 605 f.; Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie; Lamprecht, Alte und neue Richtung in der Geschichtswissenschaft.

S. 272, Z. 29, „Es ist nicht die geringste Strafe für ein begangenes Unrecht, es erzählen zu müssen. Dies geschieht im Beichtstuhl und in einer Autobiographie" Hebbel, Tagebücher III, 100. Und vorher einmal: „Ich halte es für die größte Pflicht eines Menschen, der überhaupt schreibt, daß er Materialien zu seiner Biographie liefere." I, 28.

S. 274, Z. 6, „In einer Selbstbiographie sich zu verstellen, ist so schwer, daß es vielleicht keine einzige gibt, die nicht im ganzen wahrer wäre als jede andere geschriebene Geschichte." (Schopenhauer, Welt als Wille I, § 51.) Nichtsdestoweniger wird es nicht viele ganz wahre Selbstbiographien geben, die meisten sind Dichtung und Wahrheit in einem. — „Die Geheimnisse der Lebenspfade darf und kann man nicht offenbaren." Goethe (Sprüche in Prosa VI).

S. 275, Z. 22, vgl. hierzu: „Ich-Gefühle" (Grenzen der Seele II, 39 bis 93).

S. 277, Z. 30, Cours de philosophie positive, 1839.

S. 277, Z. 34, Geschichte der Zivilisation in England I, Kapitel 5.

S. 278, Z. 7, „Zur Kritik der politischen Ökonomie", Vorrede, zitiert nach Bernheim. — Paul Weisengrün, „Die Entwicklungsgesetze der Menschheit 1888 bietet eine kurze Darstellung des ökonomischen Materialismus (besonders I, 3. Kapitel).

S. 278, Z. 12, Alte und neue Richtung in der Geschichtswissenschaft 1896, S. 6.

S. 278, Z. 14, Die kulturhistorische Methode.

S. 285, Z. 21, „Wissenschaft und Kultur". — Über die letzten Dinge, S. 131—172.

S. 286, Z. 3, l. c. S. 153.

S. 286, Z. 7, In dem Kapitel „Logik, Ethik und das Ich", Geschlecht und Charakter.

S. 287, Z. 3, Letzte Dinge, S. 170.

S. 287, Z. 10, The Principles of Psychology II, 566.

S. 287, Z. 14, Letzte Dinge, S. 155. Vgl. vorher S. 248.

S. 288, Z. 7, Geschlecht und Charakter², S. 384.

S. 288, Z. 30, In den letzten „Aphorismen" wird die ganze Natur nicht mehr als Natur verstanden, sondern nur als ein moralisches Phänomen. Es wird von einer „Sünde der Sonne" gesprochen, der Sonnenuntergang ist „Schuldvermehrung, Funktion der Zeit." — „Es ist wohl sicher, daß die Sterne moralischer sind als die Sonne." — Der Haß raubt der Natur ihre wirkliche Existenz und will sie unter das Gesetz des Menschen, die Moral stellen.

S. 293, Z. 25, Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, S. 76.

S. 293, Z. 31, S. 24.

S. 296, Z. 33, W. Ostwald, Der energetische Imperativ 1912, I, 31

S. 297, Z. 6, vgl. den Aufsatz „Wissenschaft und Kultur" I, 30 f.

S. 297, Z. 28, vgl. J. Unold, Aufgaben und Ziele des Menschenlebens, S. 34. Ferner von demselben Autor: Der Monismus und seine Ideale, S. 118, sowie die — besseren — Schriften von G. Ratzenhofer.

S. 298, Z. 6, In dem Aufsatz „Persönlichkeitsforschung", Der energ. Imp. I, 164.

S. 299, Z. 12, L. c. I, 96.

S. 299, Z. 28, Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft 1909, S. 125 f.

S. 300, Z. 3, Grundlagen, S. 132.— Auch Mach sieht in der Erfindung und Verbreitung einer Weltsprache einen der wichtigsten Kulturfortschritte (Erkenntnis und Irrtum, S. 81, Anm. 1).

S. 302, Z. 3, Werner Sombart, Der Bourgeois, S. 137 f.

S. 303, Z. 25, vgl. meine Schrift über Dostojewski, S. 42.

S. 304, Z. 13, Sombart spricht davon, daß der ritterlich-feudale Geist der Spanier dem Kapitalismus (wir setzen hinzu: und dem Sozialismus) fremd war und zu einer Lebensauffassung führte, „die schließlich in der nüchternen Welt der neuen Zeit keinen Platz mehr hatte. Spaniens nationaler Heros wird der gewiß unkapitalistischeste Typ der Weltgeschichte, der letzte irrende Ritter, der liebenswürdige und sympathische Don Quichotte" (S. 304). Wir wollen anstatt „kapitalistisch" lieber „rationalistisch" sagen. — Aber ist nicht das Österreichertum in derselben seelischen Verfassung heimisch, jenseits von Rationalismus und ganz in gefühlsmäßiger Überlieferung gebunden? Entspricht nicht ein wenig dem letzten Ritter Spaniens der „letzte Drahrer" Wiens, ein legendärer Typ des unrationalen Menschen, der sein Gewand verkauft, um in den Himmel zu fahren und dort Wein zu trinken? (Anders Alberti.) Begreiflicherweise ist dieser Menschenschlag der neuen Zeit nicht gewachsen. Der Österreicher ist durchaus ein Mensch des Barock, ein Individualist, der sich instinktiv jeder Organisation der Einzelnen zu Massen widersetzt und dem die Sozialdemokratie immer etwas Fremdes bleiben wird. Er ist Judenfeind aus Zwang — das heißt für ihn: Feind des Rationalismus.

S. 316, Z. 6, vgl. P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, 1890.

S. 317, Z. 8, Die Literatur ist ebenso unübersehbar wie ungenießbar, die wichtigsten Autoren (auch ins Deutsche übertragen) sind Blavatsky, Olcott, Leadbeater, Besant.

S. 317, Z. 17, vgl. Blavatsky, Die Geheimlehre, D. Ausg. S. 18.

S. 317, Z. 20, Geheimlehre, S. 20.

S. 318, Z. 15, Theosophie, 19. Aufl., S. 7.

S. 318, Z. 17, Meine persönliche Meinung über Rudolf Steiner, aber eben nur eine Meinung, ist die: Jeder dichterisch veranlagte Mensch sieht ohne sein Hinzutun Bilder und ganze dramatische Szenen, weiß aber diese ihm allein gehörige Welt im allgemeinen scharf von der Welt der allen gemeinsamen Wirklichkeit zu scheiden. Wie man aus Mitteilungen weiß, steigert sich bei manchen Dichtern diese Visionskraft so sehr, daß die Phantasie mit Wirklichkeit verwechseln — und dann leicht für Lügner gelten, weil sie die beiden Bereiche nicht auseinander zu halten vermögen. Es scheint mir nun, daß Steiner ebenfalls über Visionskraft verfügt, die aber nicht eigentlich produktiv ist, sondern reproduktiv. Er vermag sich leibhaftig vor die Augen zu stellen, was er in gewissen Büchern gelesen hat (denn er sieht nichts, was nicht schon in gedruckten englischen Büchern stände). Da er nicht wie der wirklich produktive Mensch immer Neues, sondern immer dasselbe erblickt, hält er seine Visionen oder Halluzinationen für Wirklichkeiten. — Es muß übrigens festgehalten werden, daß die Visionen eines einzigen Menschen (oder einiger Menschen) niemals für objektive Erkenntnis gelten können; ein allgemeiner Weg zur Verifikation muß möglich sein.

S. 318, Z. 24, Theosophie, S. 19.

S. 318, Z. 25, Philosophie der Freiheit, S. 89.

S. 318, Z. 27, Theosophie, S. 158.

S. 318, Z. 28, S. 161.

S. 318, Z. 29, S. 160.

S. 319, Z. 13, S. 21.

S. 319, Z. 22, S. 40.

S. 319, Z. 24, S. 10.

S. 320, Z. 3, Von Seelenrätseln, S. 234 f. — S. 239 f.

S. 320, Z. 18, Theosophie S. 144 und sonst.

S. 334, Z. 12, vgl. über den Hasardspieler auch: Grenzen der Seele I, S. 181 f.

S. 340, Z. 34, Isthmia 3, übersetzt von Franz Dornseiff, S. 62.

S. 342, Z. 20, Wege zum Leben. D. Ausg. von E. Antoine, 1923.

S. 347, Z. 22, vgl. W. Worringer, Abstraktion und Einfühlung[4], besonders S. 67 f.

S. 349, Z. 22, Die bildende Kunst der Gegenwart, S. 287, 312, 315.

S. 351, Z. 25, Hausenstein, S. 313.

S. 361, Z. 12, vgl. Herm. Reich, Der Minus I, 80, 622.

S. 361, Z. 19, Reich I, 109, 116.

S. 362, Z. 7, Spätrömische Kunstindustrie.

S. 362, Z. 11, vgl. Chledowski, Siena I, 203.

S. 369, Z. 25, Die Mechanik der Wärme. Gesammelte Schriften, Stuttgart 1867. — Was Mayer von der Physiologie her begründete, führten ungefähr gleichzeitig mit ihm die Physiker Helmholtz und Joule durch.

S. 372, Z. 7, Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, S. 108, 134.

S. 373, Z. 24, Phaidros, Timaios.

S. 383, Z. 12, Über die Erziehung des Menschengeschlechtes, 6. Brief.

S. 385, Z. 17, Der Gedanke, daß die einzelne Existenz Unrecht sei und daß der Mensch dafür büßen müsse, findet sich bei dem frühen jonischen Naturphilosophen Anaximander. Die Dinge haben eine Sünde, ἀδικία, begangen, daß sie aus dem ungeschiedenen Sein, dem ἄπειρον, in die Vielheit hineingetreten sind. Dieser Gedanke ist wahrscheinlich orphisch und führt dann zur Erlösungslehre (vgl. vorher S. 187).

S. 396, Z. 15, Ein nicht schöner, aber echt empfundener Vers des jungen Hegel spricht das mystische Gefühl aus:

„Was mein ich nannte, schwindet,
Ich gehe mit dem Unermeßlichen dahin.
Ich bin in ihm, bin alles, bin was es."

(Nach Wilamowitz-Moellendorf, Platon I, 390.)

S. 399, Z. 2, Ich habe in meinem Buch „Die drei Stufen der Erotik" die Entwicklung des Liebesgefühles in der abendländischen Menschheit so dargestellt: Zuerst erscheint die Sinnlichkeit, die zweite völlig entgegengesetzte Stufe ist die seelische Liebe, die unsinnlich ist und sich selbst genügt, die dritte Form besteht in der Vereinigung der einander widerstreitenden Elemente zur seelisch-sinnlichen Synthese, zur modernen Liebe. — Hier interessiert mich das Historische nicht, sondern nur das, was wir heute als wirklich und lebendig fühlen: die dritte Stufe der Erotik, die Einheit seelischer und sinnlicher Liebe.

S. 402, Z. 18, 1. Ep. Joh. 4, 18.

S. 430, Z. 20, Poincaré stellt den „Gesichtsraum", den „Tastraum" und den „Bewegungsraum" dem geometrischen Raum gegenüber und legt ihre unterschiedlichen Eigenschaften dar (Wissenschaft und Hypothese, S. 54 f.). — Meine Betrachtung nimmt keine Rücksicht hierauf. — Theodor Lipps hat sich sehr eingehend mit der Ästhetik des Raumes beschäftigt, besonders in „Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen" 1897 und Ästhetik, 1. Band, S. 224 f. — Auch das bleibt hier beiseite: ich lege in diesem Kapitel nur meine eigenen Beobachtungen nieder.

S. 439, Z. 15, Feuer wurden zur Zeit der Sonnenwende auch bei Ägyptern, Syrern, Phönikern und bei manchen Indianerstämmen entzündet.

Diese Feuer haben aber einen anderen Sinn als die Sonnwendfeuer, die man heute in den Alpen, auch in Frankreich, England, Griechenland anstedt. Es sind Kultzeremonien gewesen und es kam vor, daß in solchen Feuern Menschen als Opfer für die Vegetationsgottheiten verbrannt wurden. Immerhin könnten die heutigen Sonnwendfeuer genetisch auf jene frühen zurückgehen; im Gefühl haben sie sich jedesfalls ganz von ihnen gelöst.

S. 440, Z. 4, Arnold Meyer, Das Weihnachtsfest, S. 76 f., S. 119.

S. 453, Z. 3, vgl. Willem van Vloten, Vom Gartengenuß, Jena 1919.

S. 475, Z. 8, Kritik der Urteilskraft § 45.

S. 476, S. 22, vgl. System des transzendentalen Idealismus, Tübingen 1800. S. 452 f.; „Das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit", S. 465. Ferner: Philosophie der Kunst, Werke, Band V, und „Rede über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur."

S. 476, Z. 24, Brief an Goethe vom 27. März 1801; dazu die ästhetischen Schriften.

S. 477, Z. 16, Ich will hier anmerken, daß es zwei verschiedene Arten von Objektivität in der Kunst gibt: eine Objektivität von Künstlern, deren ursprünglich quellende Kraft nicht groß ist, die mehr beobachten und nachbilden als gestalten. Das sind einerseits die Klassizisten, die objektiv zu bilden scheinen, aber in Wirklichkeit nur bestehende Formen übernommen haben, anderseits die Naturalisten in jeder Kunst, die sich's an der Nachzeichnung des alltäglichen Lebens genug sein lassen; sie pflegen solche Dürftigkeit auch theoretisch als die wahre Methode der Kunst zu verkünden. — Die andere echte und hohe Objektivität vermag Reichtum des Erlebnisses völlig zu formen und zu läutern.

S. 477, Z. 33, Maximen und Reflexionen.

S. 478, Z. 1, Ernst Major („Die Grundkräfte des künstlerischen Schaffens" 1913) betont zum Unterschied von den meisten Ästhetikern, daß es mehr darauf ankommt, was den Künstler bewegt als was den Beschauer erfüllt. Er stellt hierbei das erotische Motiv der Sehnsucht nach Schönheit fest und hebt immer wieder den Willen zur Verewigung des Flüchtigen hervor (vgl. besonders S. 33 f., 48, 56, 82, 135).

S. 479, Z. 14, Die gesammelten Gedichte 1924, S. 89.

S. 482, Z. 6, Von der Sendung des Dichters, Jena 1922, S. 9.

S. 485, Z. 82, Strindberg hat in einigen seiner naturphilosophischen Schriften das Schauen von Ähnlichkeiten und Gleichheiten mit theoretischen Einsichten verwechselt und so — in eine frühere Periode zurückfallend — eine Art mythologische Wissenschaft versucht. Er nimmt etwa eine sachliche Beziehung des Efeublattes mit dem ähnlichen Zyklamenblatt, der Walnuß mit dem Gehirn des Menschen an.

S. 486, Z. 22, Der Strom, S. 88—90, 27.

S. 487, Z. 22, Völkerpsychologie II, I, S. 577 f.

S. 487, Z. 31, desgl., S. 579.

S. 488, Z. 23, Paradies 25.

S. 488, Z. 30, nach einer bekannten Anekdote.

S. 494, Z. 21, Wundt, Völkerpsychologie II, I, S. 461.

S. 494, Z. 32, „Satanische Oden" sagten die Kirchenväter. — Zum Mimus ist das gleichnamige erschöpfende Werk von Hermann Reich zu vergleichen, besonders I, 596 f., 618, 860 f.

S. 495, Z. 28, Werke I, 61.

S. 497, Z. 7, Werke I, 161.

S. 500, Z. 16, Römer 8, 19, 22.

S. 502, Z. 2, nach der Legendensammlung der „Fioretti".

S. 502, Z. 13, im „Gesang von den Geschöpfen und vom Bruder Sonne".

S. 502, Z. 19, In der „1. Betrachtung über die Wundmale des heiligen Franziskus". — Dieses und alle verwandten Stücke sind lateinisch geschrieben, der Sonnengesang allein in der Sprache des Volkes, dem sich bildenden Italienisch.

S. 502, Z. 26, Deutsche Ausgaben: „Wind und Woge" und „Das Land der Träume", Jena.

S. 503, Z. 27, „Die Seele". Der Strom, S. 10.

S. 503, Z. 30, Die ewigen Pfingsten, S. 40.

S. 504, Z. 12, Die ewigen Pfingsten, S. 26.

S. 504, Z. 15, Die ewigen Pfingsten, S. 5.

S. 504, Z. 23, Der Strom, S. 14.

Die Bücher
von Emil Lucka

Bei der Deutschen Verlags-Anstalt in Stuttgart:

Die drei Stufen der Erotik

16. und 17. Tausend. In Halbleinen gebunden M 6.–

Die Fülle neuer Gedanken überwältigt. Der Verfasser, der Philosoph, Dichter und Psycholog ist, hat mit diesem an neuen und großen Gedanken so reichen Werk etwas geschaffen, das reformierend wirken muß. Es wird dazu beitragen, Licht in eine Materie zu bringen, in der noch vieles im Dunklen liegt; es wird Gelehrten imponieren und Nichtgelehrten Bewunderung einflößen.

Hamburgischer Correspondent.

Grenzen der Seele

11. und 12. Tausend. In Halbleinen gebunden M 8.–

In einem mächtigen Bande führt uns Lucka, der Philosoph und Künstler, in die Mysterien des Seelenlebens ein. In zwölf gewaltigen Essays, in denen jeder Satz, jedes Wort wie gemeißelt feststeht und durch nichts in seiner aprioristischen Form ersetzt werden könnte, entfaltet er ein Weltbild der Erkenntnis und Anschauung, wie es origineller seit Nietzsche nicht mehr geboten ward. Sein Werk zählt zu den bedeutendsten Leistungen der modernen Philosophie. Es ist bahnbrechend und wird auf lange hinaus das Niveau des Geistesringens und der philosophischen Spekulation richtunggebend beherrschen.

Wiener Montagsblatt.

Dostojewski

In der Sammlung „Dichtung und Dichter"

Gebunden M 2.–

Luckas Genius wirkt immer am stärksten in der Auseinandersetzung mit ganz entscheidend genialen Menschennaturen. So betrachten wir, die wir seine Meisterschaft der Psychologie seit langem verehren, es nur als Selbstverständlichkeit und nicht als überraschend, daß ihm auch hier wieder eine meisterhaft klare, rund umgrenzte künstlerische Auseinandersetzung geglückt ist, die dauernden Wert und persönlich-überpersönliche Haltung schöpferisch vereint.

Stefan Zweig in der „Literatur"

Otto Weininger

Sein Werk und seine Persönlichkeit

3. bis 6. Auflage. Gebunden M 3.–

Den Hauptinhalt der Schrift von Emil Lucka bildet eine die Gedankenarbeit Weiningers verständnisvoll begleitende Darstellung des berühmt gewordenen Hauptwerks, sowie der wichtigeren nachgelassenen Schriften des Wiener Philosophen. Wir begnügen uns, Luckas Schrift als die beste uns bekannte Anleitung zum Verständnisse Weiningers zu empfehlen. Berner Bund.

Adrian und Erika

Roman

Gebunden M 1.75

Lucka hat uns ein Buch geschenkt, das sich wie ein zartes Gedicht liest. Ein Lied vom jubelnden Frühling ist es, von goldner Sommerreife und der müden Traurigkeit des Herbstes. Ein Seelenroman in feiner lyrischer Tönung, von einem Stimmungsreiz, wie ihn nur ein ganz verschwiegenes Zaubergärtlein ausüben kann, durch das vor tausend Jahren die Liebe gegangen ist, und das seither kein Fuß mehr betrat, damit seine Schönheit nicht versehrt werde.

Rheinisch-Westfälische Zeitung.

Heiligenrast

Ein Roman aus alter Zeit

10. Auflage. Gebunden M 4.–

Lucka schlägt in diesem Roman wieder die zarten, weichen Töne an, die mancher Leser von seiner „Isolde Weißhand" her kennt. In einer ganz unwirklichen Welt bewegen sich die Ritter, die schönen Frauen und alle die anderen Gestalten des Romans. Die leuchtenden, strahlenden Farben des Frühlings der Provence und das herrliche Meer des Südens finden ihren Widerschein in dem Tun und Fühlen der Menschen. Einen üppigen Reichtum an glühenden Farben birgt das romantische Buch. Berliner Tageblatt.

Eine Jungfrau

Roman

6. Auflage. Gebunden M 4.–

In diesem neuen Roman ist alles Persönliche ausgeschaltet. Hier tritt nur der Psychologe, der Beobachter in Lucka in Tätigkeit. Ein Frauenschicksal wird geschildert, und zwar ein modernes, mit Ernst, ohne Gehässigkeit und ohne Übertreibung. Ich möchte es als einen großen Vorzug des Romans anführen, daß er auf alle äußeren Anreize, auf sexuelle Probleme, auf billige Grotesken verzichtet. Er ist nur ruhig beobachtend, psychologisch genau, eine Studie aus dem Leben, die den großen Dichter erkennen läßt.

Berliner Lokal-Anzeiger.

Ehegeschichten

4. Auflage. Gebunden M 4.–

Dieses neue Geschenk Luckas gehört zu jenen Büchern, deren anspruchslose Aufschrift nicht ahnen läßt, was an phantastischer Märchenlust, realistischem Spannungsgehalt, dämonischem Urgefühl zwischen beiden Buchdeckeln aufgespeichert ist. Eine jede Geschichte legt in ihrer prächtigen Eigenart Zeugnis dafür ab, mit welcher staunenswerten Anpassungsfähigkeit des Dichters Phantasie ein jedes Problem beherrscht und ausgestaltet.

Der Weltkreis

Erzählungen

4. Auflage. Gebunden M 4.–

Es gibt nicht viele Bücher wie dieses, das voll tiefer Gedanken ist, voll schwerer Gesättigtheit der Sprache und voll ernster Kunst. Der „Weltkreis" Luckas umspannt das Altertum, das wilde Gären und Gebaren des Mittelalters und die Romantik des frühen Germanentums. In der Vereinigung des Philosophen mit dem Dichter Lucka liegt der Reiz und der künstlerische Wert dieses Buches, das auch im Ineinandergreifen von hohen Gedanken und tiefem Gefühl einen Weltkreis schließt. Neues Wiener Tageblatt.

Winland

Erzählungen

6. Auflage. Gebunden M 4.–

Ein gehaltvolles, hochstehendes Buch, das bald von alten Wikingern und mittelalterlichen Legenden erzählt, bald Menschen der Renaissance und der brennendsten Gegenwart nebeneinander aufrichten läßt; aber bei aller feineren Ausmalung der Lokalfarbe doch das Gemeinsam-Menschliche immer wieder betont und in den intimsten Schwingungen und Spannungen, die zwischen den Geschlechtern walten, das Immerwiederkehrende der Menschheit beziehungsvoll herausarbeitet. Literarisches Echo.

Das Unwiderrufliche

Vier Zwiegespräche

Geheftet M –.75, gebunden M 1.50

Emil Lucka hat der Öffentlichkeit vier eigenartige psychologische Zwiegespräche übergeben. Wie der Roman, so scheinen auch diese Dialoge aus einer tiefen, symbolischen Naturreligiosität gewachsen zu sein. Sie dürfen als ein wertvoller Beitrag zur Psychologie der Liebe und des seelischen Verhältnisses der Geschlechter gelten und die Form des Zwiegesprächs könnte eine Lücke der modernen deutschen Literatur ausfüllen, die in der französischen nicht besteht.
Deutsche Nachrichten.

Buch der Liebe

Gedichte

Gebunden M 1.50

Liebesgedichte von einer Zartheit und einem Duft, daß man entzückt Blatt um Blatt wendet und sich am Ende fast vergeblich fragt, was nun eigentlich den Zauber dieser Verse ausmacht. Lucka singt von seiner Liebe mit der melodischen Abgeklärtheit eines echten Künstlers. In diesem „Buch der Liebe" wallt es heiß und schwer, aber es ist der maßvolle Jubel einer Liebe, die mit dankbaren Händen spendet und empfängt und immer keusch bleibt.
Königsberger Hartungsche Zeitung.

Bei S. Fischer, Berlin:

Isolde Weißhand. Ein Roman aus alter Zeit

*

Bei Ullstein & Co., Berlin:

Das Brausen der Berge. Roman

*

Bei Georg Müller, München:

Die Mutter. Schauspiel in drei Aufzügen

*

Bei Frisch & Co., Wien:

Thule. Eine Sommerfahrt

Prachtausgabe

*

Im Nikola-Verlag, Wien:

Fredegund. Roman

10. Auflage

*

Im Deutsch-Österreichischen Verlag:

Die steinernen Masken. Novellen

Date Due

CAT. NO. 23 233 PRINTED IN U.S.A.

TRENT UNIVERSITY
0 1164 0063708 2

B82 .L7

Lucka, Emil
Urgut der Menschheit

DATE	ISSUED TO

142328

142328